Toma din Aquino

DESPRE GUVERNĂMÂNT

Ediție bilingvă



Biblioteca medievală
POLIROM

Biblioteca medievală

Colecție coordonată de **Alexander Baumgarten**

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33; O.P. 37,
P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

THOMAS AQUINAS, st.

Despre guvernământ / Toma din Aquino; trad. din lb. latină și note de Andrei Bereschi; postf. de Molnár Péter. – Iași: Polirom, 2005

ISBN: 973-681-801-2

I. Bereschi, Andrei (trad.)
II. Molnár, Péter (postf.)

1

Printed in ROMANIA

Toma din Aquino

DESPRE GUVERNĂMÂNT

Ediţie bilingvă

Traducere din limba latină şi note de Andrei Bereschi
Postfaţă de Molnár Péter

POLIROM
2005

Notă introductivă

Volumul de față cuprinde partea acceptată ca autentică a tratatului *De regno* al Sfântului Toma din Aquino și un decupaj din celebra *Summa Theologiae* a aceluiași autor. Traducerea exactă a titlului *De regno* este *Despre guvernarea regală*; fragmentele din *Summa Theologiae* se referă la lege și guvernare, iar noi am considerat problema guvernării drept gen comun al acestor texte, motiv pentru care le-am dat titlul comun *Despre guvernământ.* Prezentăm astfel cele mai importante texte de filosofie politică tomistă, altele decât *Comentariul* tomist la *Politica* lui Aristotel[1].

Tratatul *De regno ad regem Cypri* este o operă neterminată. El a fost cunoscut sub numele *De regimine principum*, formulă în care prezenta un supliment de 62 de capitole adăugate de către călugărul dominican Ptolemeu de Luca la miezul original al primelor 20 de capitole din ediția necritică. Textul ediției critice, precum și titlul *De regno ad regem Cypri* au fost stabilite de H.-F. Dondaine. Traducerea și prezentarea textului latin au fost făcute după ediția sa critică prezentă în *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII, P.M. Edita, Tomus XLII*, Roma, 1979.

Se pare că acest tratat îi era menit spre folosință tânărului rege Hugo al II-lea de Lusignan, rege al Ciprului din dinastia Lusignan, care a intrat în mănăstirea dominicană de la Nicosia. Astfel, „cadoul" reprezentat de acest tratat poate fi circumscris de legătura monastică dintre Sfântul Toma și tânăra spiță regală. Viața mult prea scurtă a regelui căruia îi era dedicat tratatul (1256-1267) slujește datării

1. Fragmente din *Comentariul* tomist la *Politica* lui Aristotel au fost traduse în volumul: V. Muscă și A. Baumgarten (editori), *Filosofia politică a lui Aristotel*, Polirom, Iași, 2002.

scrierii sale în jurul anului 1267, dar și unei posibile explicații a faptului că lucrarea nu a fost terminată : s-ar putea ca Sfântul Toma să fi abandonat scrierea în urma morții celui căruia tratatul urma să îi fie de folos tocmai pentru viață.

Decupajul din *Summa Theologiae* are în vedere tematica legilor. Am tradus ca uvertură la tematica legislativă : „Dacă omul domnește asupra omului în starea de inocență" (I, q. 96, art. 4). Acest articol este urmat de dezbaterea legii în opt *quaestiones*, de la q. 90 la q. 97, din *prima secundae* a *Summei*. Ediția urmată și aici este cea leonină. *Summa Theologiae* are câteva diviziuni : prima parte (I), a doua parte, care este compusă din *prima secundae* (Ia IIae) și *secunda secundae* (IIa IIae), și a treia parte, completată de un *supliment* compus de discipoli. Diviziunile la nivelul fiecărei părți continuă în *quaestiones* (q.), fiecare *quaestio* conține *articole* (art.). Trimiterile țin seama de acest sistem de abreviere.

De asemenea, trimiterile la *Politica* (*Pol.*) lui Aristotel au avut în vedere traducerea lui A. Baumgarten, Editura IRI, București, 2001 ; trimiterile la *Etica nicomahică* (*E.N.*) au ca referință traducerea Stellei Petecel, Editura IRI, București, 1998. Citatele din Biblie au fost traduse în limba română în conformitate cu *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994. Trimiterile se referă întotdeauna la această ediție și preiau sistemul de abrevieri și de trimiteri folosit în ea.

*

Filosofia politică a Sfântului Toma dă seama de întregul unei lumi. Lumea la care se referă este mai reală decât cea îndeobște reală. Tratatul arată cum felul oamenilor de a-și face sălaș și de a conviețui în ea este o lucrare a spiritului. Politicul pleacă de la Domnul și se întoarce tot în Domnul. Spiritul fiecăruia domnește peste citadela corpului, iar cugetul regelui înțelept veghează la legătura păcii corpului cetățenesc, la fel cum împărăția cerurilor este sufletul fiecărui regat pământesc. Ordinea politicului este ierarhică pentru că spiritul însuși este ierarhic. Ierarhia reprezintă arhitectura acestei lumi. Politica este parte a arhitecturii universului : guvernarea are legătură cu geneza și cu apocalipsa. Tratatul nu propune o

ordine mai bună, ci arată doar osatura spirituală a existenței sociale, prezentând condițiile în care, prin ruperea acesteia, corpul social devine doar o masă corporală în puterea tiranului. În acest sens, tiranicul nu reprezintă nespiritualul, ci antispiritualul. Pentru Sfântul Toma, politicul există în întregul lumii spirituale și de aceea lumea la care face apel este mai reală decât cea îndeobște reală.

Andrei Bereschi

Sancti Thomae Aquinatis

De regno ad regem Cypri

<Prologus>

Cogitanti mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum meaeque professioni et officio congruum, id occurrit potissime offerendum ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni originem et ea quae ad regis officium pertinent secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogmata et exempla laudatorum principum, diligenter depromerem iuxta ingenii proprii facultatem, principium, progressum et consummationem operis ex illius expectans auxilio qui est Rex regum et Dominus dominantium, per quem reges regnant, Deus, magnus dominus, et rex magnus super omnes deos.

Liber I

Cap. 1. Quid significetur nomine regis

Principium autem intentionis nostrae hinc sumere oportet ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente per quod directe debitum perveniatur ad finem. Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsum in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret nisi per gubernatoris

Sfântul Toma din Aquino

Despre guvernarea regală, către regele Ciprului

Prolog

Pe când mă gândeam să ofer ceva demn de înălțimea curții regale și potrivit atât cu statutul meu monastic, cât și cu funcția mea, mi s-a părut că mai degrabă acest lucru trebuie să îl ofer : <anume> să îi compun regelui o scriere despre guvernarea regală, în care să descriu cu atenție, potrivit autorității sfintelor Scripturi, doctrinelor filosofilor și pildelor celor mai lăudați principi, originea conducerii și cele ce țin de funcția regelui, să înfățișez atent, după vrednicia minții mele, începutul, dezvoltarea și îndeplinirea operei <regelui> așteptând ajutor de la cel care este Rege al regilor și Domn al domnitorilor[1], prin care regii domnesc : Dumnezeu, mare domn și mare rege peste toți zeii[2].

Cartea I

Cap. 1. Ce se înțelege prin termenul rege *?*

Începutul cercetării noastre de față trebuie să lămurească ceea ce trebuie înțeles prin termenul *rege*. În toate cele ce sunt orientate către o finalitate oarecare, la care ajungem să ne raportăm într-un fel sau altul, este nevoie de ceva diriguitor prin care ceea ce trebuie împlinit să fie dus la îndeplinire în mod direct. Într-adevăr, o navă care se întâmplă să fie mișcată de suflul unor vânturi potrivnice în direcția contrară nu ar

industriam dirigeretur ad portum. Hominis autem est aliquis finis ad quem tota eius vita et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat; indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem.

Est autem unicuique homini naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, inquantum per lumen rationis divinitus sibi datum in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia; quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam; homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare. Ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit, nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset; est igitur homini naturale ut in societate multorum vivat.

Amplius, aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quae sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter existimat lupum inimicum; quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum quae sunt suae vitae necessaria naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex naturalibus principiis

ajunge la destinația finală dacă nu ar fi dirijată înspre port prin străduința căpitanului. Omul are o anumită finalitate spre care se orientează întreaga sa viață și acțiune, deoarece el este activ prin intelect, în privința căruia este evident faptul că operează în virtutea finalității. Se întâmplă ca oamenii să acționeze tinzând în moduri diferite spre o finalitate, iar însăși varietatea îndeletnicirilor și a acțiunilor umane arată acest lucru. Așadar, omul are nevoie de ceva diriguitor întru finalitate.

Fiecăruia dintre oameni îi este sădită în mod natural lumina rațiunii[3], de care este călăuzit către o finalitate în toate actele sale. Și, dacă un om ar hotărî să trăiască solitar, precum multe animale, nu ar mai avea nevoie de nici un alt diriguitor, ci, sub Dumnezeu, rege absolut, și-ar fi el însuși sieși rege, întrucât s-ar conduce de unul singur în actele sale, prin lumina rațiunii dată din voința divină. Însă, în privința omului, este natural ca el să fie o ființă socială[4] și politică[5], o ființă care trăiește în mulțime, chiar în mai mare măsură decât toate celelalte animale[6], lucru dovedit și de necesitatea naturală[7]. Pentru celelalte viețuitoare, natura a pus la dispoziție hrană, acoperământ de păr, mijloace de apărare precum dinții, coarnele, unghiile sau, cel puțin, viteza de alergare. Însă omul nu a fost creat cu nimic din acestea, pregătite <anume> de natură pentru el, ci, în locul tuturor acestora, i-a fost dată rațiunea prin care, cu ajutorul mâinilor, el și le poate procura pe toate acestea ; însă pentru procurarea lor integrală nu este de ajuns un singur om, căci un om singur nu poate înfrunta viața fiindu-și suficient sieși[8]. Așadar, îi este propriu omului să-și ducă viața în asociere cu cei mulți.

Mai mult : unora dintre viețuitoare le este înnăscută o preocupare naturală în privința celor ce le sunt utile sau nocive, precum oaia îl consideră pe lup ca dușman. Apoi, alte viețuitoare, printr-o deprindere naturală, își dau seama că, alături de altele, anumite ierburi medicinale sunt necesare vieții lor. Despre cele ce îi sunt necesare vieții, oamenii au doar în comun o cunoaștere naturală, ca și cum acest lucru ar însemna că,

ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat; est igitur necessarium homini quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, ut diversi in diversis inveniendis per rationem occupentur, puta unus in medicina, alius in hoc, alius in alio.

Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter exprimere potest. Alia quidem animalia exprimunt mutuo suas passiones in communi, ut canis iram per latratum, et alia animalia passiones alias diversis modis; magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal quod gregale videtur, ut grus, formica et apis. Hoc ergo considerans Salomon ait: „Melius est duos esse quam unum; habent enim emolumentum mutuae societatis".

Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in omnibus esse aliquid per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens, sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dixit: „Ubi non est gubernator, dissipabitur populus".

Hoc autem rationabiliter accidit. Non enim idem est quod proprium et quod commune est; secundum propria quidem differunt, secundum commune autem uniuntur. Diversorum autem diverse sunt cause; oportet igitur, preter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet

pornind de la principii universale[9], el ajunge prin rațiune la cunoașterea singularelor care sunt necesare vieții umane; însă un singur om nu poate ajunge astfel, prin rațiune proprie, la toate acestea. Omului îi este deci necesar să trăiască în mulțime, astfel încât să existe întrajutorare și fiecare să se deprindă prin rațiune cu domenii felurite: de exemplu, unul cu medicina, altul cu alta, un altul cu cealaltă.

Același lucru apare foarte limpede din aceea că îi este propriu omului să se folosească de vorbire, prin care își poate exprima pe de-a-ntregul ideile în fața altora. Alte câteva viețuitoare își exprimă în comun una alteia afectele, precum câinele mânia prin lătrat, și alte viețuitoare, în diverse feluri, afectele lor. Însă omul este mai comunicativ față de un altul decât orice altă viețuitoare ce pare a fi gregară[10], precum cocorul, furnica și albina. Așa consideră și Solomon; el spune: „E mai bine să fie doi, decât unul singur; cei doi au avantajul tovărășiei reciproce”[11].

Dacă este natural pentru om să trăiască în societatea celor mulți, atunci este necesar ca, în privința treburilor umane, să existe ceva care să conducă mulțimea. Deoarece există mulți oameni și pentru că fiecare se îngrijește de ceea ce îi convine lui, dacă nu ar exista cineva care să aibă grijă de acest lucru, adică să țină la binele mulțimii, mulțimea s-ar risipi aiurea; așa cum ar dispărea și corpul omului, și al oricărei viețuitoare dacă nu ar exista în corp o anumită putere conducătoare comună, care să tindă spre binele comun al tuturor membrelor. Referindu-se la acest subiect, Solomon spune: „Se va răzleți norodul unde nu este conducător”[12].

Astfel, se stabilește în mod rațional: ceea ce este propriu și ceea ce este comun nu sunt identice; de fapt, lucrurile se diferențiază după cele proprii, iar după ceea ce este comun se unifică. Unor efecte diferite le corespund cauze diferite. Așadar, pe lângă ceea ce determină binele propriu al fiecăruia,

ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum: in universitate enim corporum per primum corpus, scilicet celeste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale quod omnia movet, aut cor aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquid regitivum.

Contingit autem in quibusdam quae ordinantur ad finem et recte et non recte procedere; quare et in regimine multitudinis et rectum et non rectum invenitur. Recte autem dirigitur unumquodque quando ad finem convenientem deducitur, non recte autem quando ad finem non convenientem. Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum et servorum; nam liber est qui sui causa est, servus autem est qui id quod est alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum; unde et Dominus talibus rectoribus comminatur per Ezechielem dicens: „Vae pastoribus qui pascebant se ipsos", quasi sua propria commoda quaerentes; „nonne greges pascuntur a pastoribus?". Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectores quique bonum multitudinis sibi subiectae.

trebuie să fie ceva care determină binele comun al mulțimii; iar de aceea, în cazul tuturor celor ce se ordonează într-o unitate, unul este pus conducător al altuia[13]. În domeniul totalității corpurilor, celelalte corpuri sunt conduse de către corpul prim, adică de către cel celest, după o ordine anumită a providenței divine, iar toate <celelalte> corpuri <sunt conduse> de creatura rațională. Într-un om, sufletul conduce corpul, iar printre părțile sufletului, cea iritabilă și cea apetentă sunt conduse de rațiune. La fel, între părțile corpului există în calitate de conducător una care le mișcă pe toate: fie inima, fie capul. Așadar, trebuie să existe ceva conducător în orice mulțime.

În cazul tuturor celor ce se orientează spre o finalitate, se poate acționa atât drept, cât și nedrept. De aceea, și în privința cârmuirii mulțimii oamenilor se găsește atât ceea ce este drept, cât și ceea ce este nedrept[14]. Fiecare este condus drept atunci când este îndreptat către scopul potrivit, iar nedrept atunci când este îndreptat către cel nepotrivit. Unul este scopul potrivit celor liberi și altul este cel potrivit sclavilor. Liber este cel ce își este sieși cauză, în timp ce sclav este cel care, prin ceea ce este, aparține altuia. Așadar, dacă mulțimea celor liberi este rânduită de către conducător în vederea binelui comun aparținând mulțimii, atunci, în măsura în care este potrivit celor liberi, regimul va fi drept și just. Pe de altă parte, dacă guvernarea nu este rânduită în vederea binelui comun al mulțimii, ci în vederea binelui privat al conducătorului, ea va fi injustă și vicioasă; asemenea cârmuitori sunt amenințați de Domnul prin glasul lui Ezechiel, care spune: „Vai de păstorii ce pe ei înșiși s-au păstorit” – întocmai ca niște ahtiați după propriile lor avantaje; „oare nu turmele sunt păscute de către păstori?”[15]. Căci, într-adevăr, dacă păstorii trebuie să caute binele turmei, atunci și cârmuitorii, oricare ar fi ei, trebuie să caute binele mulțimii supuse lor.

Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine querat, non autem bonum multitudinis sibi subiecte, talis rector tyrannus vocatur nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per iustitiam regit; unde et apud antiquos potentes quique tyranni vocabantur. Si vero iniustum regimen non per unum fiat sed per plures, si quidem per paucos oligarchia vocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes. Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nominatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites: sic enim populus totus erit quasi unus tyrannus.

Similiter autem et iustum regimen distingui oportet. Si enim administretur per aliquam multitudinem, communi nomine politia vocatur, utpote cum multitudo bellatorum in civitate vel provincia dominatur. Si vero administretur per paucos, virtuosos autem, huiusmodi regimen aristocratia vocatur, id est potentatus optimus, vel optimorum, qui propter hoc optimates dicuntur. Si vero iustum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur: unde Dominus per Ezechielem dicit „Servus meus David rex super eos erit et pastor unus erit omnium eorum". Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus qui praesit, et quod sit pastor bonum commune multitudinis et non suum quaerens.

Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas quanto magis

Așadar, dacă există o guvernare nedreaptă exercitată doar de un singur individ, care, folosindu-se de conducere, își urmărește propriile interese, și nu binele comun al mulțimii supuse lui, un astfel de cârmuitor este numit *tiran*, cu numele derivat de la *forță*, aceasta deoarece el nu conduce prin intermediul justiției, ci oprimă slujindu-se de putere. Și la antici, toți cei puternici erau numiți *tirani*. Dacă există însă un regim injust, condus nu doar de unul singur, ci de către o pluralitate, atunci, dacă este condus de puțini la număr, el este numit *oligarhie* – nume ce desemnează dominarea celor puțini, pentru că, din moment ce oprimă plebea pentru agonisirea de bogății, se deosebesc de tiran numai prin număr; iar dacă regimul injust este exercitat de către cei mulți, se numește *democrație*, nume ce desemnează puterea poporului, deoarece gloata poporului îi oprimă pe cei avuți prin puterea mulțimii, ca și cum poporul întreg ar fi un singur tiran.

În același fel trebuie făcute distincții și în privința regimului drept. Dacă acesta este condus de o anumită mulțime, atunci îi revine numele comun de *politia*[16], având în vedere că peste cetate sau în provincie domină o mulțime de războinici. Dacă este condus de cei puțini, însă virtuoși, un astfel de regim se numește *aristocrație*, nume ce înseamnă puterea celui mai bun sau a celor mai buni, cărora tocmai de aceea li se spune *optimați*[17]. Dacă regimul drept îl are în vedere doar pe unul singur, acestuia îi revine numele de *rege*; iar Domnul prin vorbele lui Ezechiel spune: „Slujitorul meu David să fie rege peste aceia și singur păstor al tuturor acelora”[18]. De aici reiese în chip limpede că ține de definiția regelui ca el să fie singur întâi-stătător și să fie păstor ce caută binele comun al mulțimii, iar nu pe al său.

Deoarece omului îi corespunde faptul de a trăi în mulțime – întrucât, dacă ar rămâne solitar, nu și-ar putea fi sieși suficient în privința celor necesare vieții –, trebuie ca societatea mulțimii

per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis et generandae prolis et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una, propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes. Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur, habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges patres populorum nominantur.

Ex dictis igitur patet quod rex est qui unus multitudinem civitatis vel provinciae et propter bonum commune regit: unde Salomon dicit: „Universae terrae rex imperat servienti".

Cap. 2. Quid plus expediat civitati vel provinciae pluribus aut uno regi rectore

Hiis autem premissis inquirere oportet quid provincie vel civitati magis expedit, utrum a pluribus regi, vel uno.

Hoc autem considerari potest ex ipso fine regiminis. Ad hoc cuiuslibet regentis ferri debet intentio ut eius quod regendum suscepit salutem procuret: gubernatoris enim est, navem contra maris pericula servando, illaesam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax; qua remota, socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret; nec recte consiliatur

să fie cu atât mai desăvârșită cu cât aceasta își este mai suficientă sieși în privința celor necesare vieții. De pildă, dacă se ia în considerare suficiența unei vieți duse în *casa* cuiva, în acest caz ea se referă la actele naturale ale nutriției, ale generării urmașilor și altele de acest fel; în cazul unui *sat*, la cele ce țin de un meșteșug; dar în cazul *cetății*, care este comunitatea deplină, suficiența se referă la toate cele necesare vieții; dar încă și mai mult în cazul unei *provincii*, datorită necesității luptei și a întrajutorării împotriva dușmanilor. Cel ce *regizează*[19] comunitatea deplină, adică cetatea sau provincia, se numește prin antonomază *rege*; cel care conduce căminul nu se numește rege, ci *părinte al familiei*, și acesta din urmă are totuși o anumită asemănare cu regele, o asemănare datorită căreia mai demult regii erau numiți *părinți ai popoarelor*.

Reiese așadar din cele expuse că regele este acela care singur conduce mulțimea din cetate sau provincie în vederea binelui comun; de aceea, Solomon spune: „Regele poruncește peste întregul pământ ce îi este supus”[20].

Cap. 2. Cum e mai avantajos pentru o cetate sau o provincie: să fie condusă de mai mulți sau de unul singur?

Plecând de la aceste premise, trebuie cercetat ce ar fi mai avantajos pentru provincie sau cetate: să fie condusă de mai mulți sau de unul singur?

Această chestiune poate fi discutată pornind de la însuși scopul regimului. În această privință, trebuie să se pretindă de la oricare conducător ca planul său, când își ia sarcina de a conduce, să aducă bunăstarea: căpitanului îi revine sarcina de a feri nava de pericolele mării și de a o conduce nevătămată într-un port salvator. Binele și siguranța mulțimii asociate stau în conservarea unității sale, fapt ce poartă numele de *pace*[21]; o dată pierdută pacea, piere și sensul vieții sociale, astfel că mulțimea dezbinată devine pentru sine însăși o povară. Așadar,

an pacem faciat in multitudine sibi subiecta, sicut nec medicus an sanet infirmum sibi commissum: nullus enim consiliari debet de fine quem intendere debet, sed de hiis quae sunt ad finem. Propter quod Apostolus commendata fidelis populi unitate: „Solliciti, inquit, sitis servare unitatem spiritus in vinculo pacis". Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius; hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures, sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius, quam plurium.

Amplius, manifestum est quod plures multitudinem nullo modo regerent si omnino dissentirent; requiritur igitur in pluribus quaedam unio ad hoc quod quoquo modo regere possint, quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo coniuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum; melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum.

Adhuc: ea quae secundum naturam sunt optime se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est: in membrorum enim multitudine est unum quod principaliter movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio; et in apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter: omnis enim

acesta este scopul spre care trebuie să tindă conducătorul suprem, adică să se îngrijească de unitatea păcii. Și nu hotărăște drept dacă nu face pace în mulțimea supușilor săi, precum medicul, dacă nu-l însănătoșește pe bolnavul încredințat lui. Nimeni nu trebuie să decidă în privința scopului pe care trebuie să-l urmărească, ci doar în privința acelora ce sunt în vederea scopului. De aceea a fost recomandată poporului credincios, de către Apostol, unitatea: „Să fiți mereu cu băgare de seamă, a spus, să vegheați la păstrarea unității spiritului în legătura păcii”[22]. Așadar, cu cât un regim va fi mai eficace în păstrarea unității păcii, cu atât va fi mai util; iar aici, prin „mai util” înțelegem ceea ce conduce într-o măsură mai mare către finalitate. Este limpede însă că unitatea poate fi produsă într-o măsură mai mare de către cel ce este prin sine însuși unu decât de mai mulți, precum cel prin sine însuși cald este cauza cea mai eficace a căldurii. Așadar, este mai utilă cârmuirea unuia singur decât a mai multora.

Mai mult, este clar că mai mulți nu ar putea în nici un fel cârmui mulțimea, dacă ar fi în total dezacord; așadar, între aceia este nevoie de o oarecare unitate, astfel încât să poată într-un fel cârmui; căci mai mulți <oameni> nu pot trage o navă într-o singură parte, dacă nu sunt într-un fel uniți. „A fi unit” se predică despre mai multe printr-un raport de apropiere față de unu[23]; așadar, în virtutea raportului de apropiere față de unu, mai bine conduce unul singur decât mai mulți.

Pe lângă acestea, situația cea mai bună se regăsește în cele ce sunt potrivit naturii: natura realizează în fiecare ceea ce este cel mai bine[24]. Orice cârmuire naturală provine de la ceva unic: între mulțimea organelor, există unul singur care mișcă în chip eminent, adică inima; între părțile sufletului una este facultatea ce stă în frunte, adică rațiunea; și între albine una este regină, iar în întregul univers unul singur este Dumnezeu –

multitudo derivatur ab uno. Quare, si ea quae sunt secundum artem imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis melius est, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.

Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno dissensionibus laborant et absque pace fluctuant, ut videatur impleri quod Dominus per prophetam conqueritur dicens: „Pastores multi demoliti sunt vineam meam". E contrario vero provinciae et civitates quae sub uno rege reguntur, pace gaudent, iustitia florent et affluentia rerum laetantur: unde Dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit quod ponet sibi caput unum et quod „princeps unus erit in medio eorum".

Cap. 3. Quod regimen tyranni est pessimum

Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum. Opponitur enim politiae quidem democratia, utrumque enim, sicut ex dictis apparet, est regimen quod per plures exercetur; aristocratiae vero oligarchia, utrumque enim exercetur per paucos; regnum autem tyranno, utrumque enim per unum exercetur. Quod autem regnum sit optimum regimen, ostensum est prius; si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum.

Adhuc: virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum quam dispersa vel divisa: multi enim congregati simul trahunt illud quod divisim per partes singulariter a singulis

creator și cârmuitor al tuturor lucrurilor. Iar lucrurile stau așa în chip rațional: căci pornind de la unu este derivată orice mulțime. De aceea, dacă cele ce există potrivit artei le imită pe cele ce există potrivit ordinii naturii[25] – și cu atât mai mult este mai bună opera de artă cu cât ajunge mai mult la asemănarea sa cu ceea ce este în natură –, reiese cu necesitate că, în cazul mulțimii omenești, cel mai bine este ca ea să fie condusă de unul singur.

Acest lucru reiese din exemple practice. Provinciile sau cetățile care nu sunt conduse de unul sunt sfâșiate de conflicte și se zbuciumă fără pace, încât se pare că se împlinește ceea ce Domnul deplânge prin profetul Ieremia, spunând: „Păstorii, fiind mulți, distrug grădina Mea”[26]. Dimpotrivă, provinciile și cetățile ce stau sub un singur rege se bucură de pace, fac să înflorească justiția și se bucură de prosperitate; în legătură cu acest lucru, Domnul a promis prin profeți poporului Său că îi va pune, ca mare răsplată, o singură căpetenie și că „un singur principe va fi în mijlocul lor”[27].

Cap. 3. Că regimul tiranului este cel mai rău

După cum regimul regal este cel mai bun, regimul tiranului este cel mai rău[28]. Astfel, democrației i se opune regimul constituțional, ambele având ca referință, după cum reiese din cele spuse, regimul exercitat de către cei mulți. Aristocrației, în schimb, i se opune oligarhia, amândouă referindu-se la regimul exercitat de cei puțini, iar tiraniei[29]· i se opune regalitatea, ambele având ca referință regimul exercitat de către unul singur. Faptul că regalitatea este cel mai bun regim a fost arătat mai sus; dacă într-adevăr celui mai rău i se opune cel mai bun, atunci rezultă cu necesitate că tirania este regimul cel mai rău.

Pe lângă acestea: o putere unitară este mai eficace în săvârșirea unui efect decât una dispersată și divizată: o mulțime de indivizi reuniți laolaltă reușesc să ducă ceea ce fiecare

trahi non posset. Sicut igitur utilius est virtutem operantem ad bonum esse magis unam, ut sit virtuosior ad operandum bonum, ita magis est noxium si virtus operans malum sit una quam divisa. Virtus autem iniuste praesidentis operatur ad malum multitudinis, dum commune bonum multitudinis in sui ipsius bonum tantum retorquet. Sicut igitur in regimine iusto, quanto regens est magis unum, tanto est utilius regimen, ut regnum utilius est quam aristocratia, aristocratia vero quam politia ; ita e contrario erit et in iniusto regimine, ut videlicet quanto regens est magis unum, tanto magis sit noxium. Magis igitur est noxia tyrannis quam oligarchia, oligarchia autem quam democratia.

Amplius, per hoc regimen fit iniustum quod, spreto bono communi multitudinis, quaeritur bonum privatum regentis ; quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum. Plus autem receditur a bono communi in oligarchia, in qua quaeritur bonum paucorum, quam in democratia, in qua quaeritur bonum multorum ; et adhuc plus receditur a bono communi in tyrannide, in qua quaeritur bonum unius tantum : omni enim universitati propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum ; regimen igitur tyranni est iniustissimum.

Simul autem hoc manifestum fit considerantibus divinae providentiae ordinem, quae optime universa disponit. Nam bonum provenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis quae ad bonum iuvare possunt, malum autem sigillatim ex singularibus defectibus. Non enim est pulchritudo in corpore, nisi omnia membra fuerint decenter disposita ;

în parte nu poate duce de unul singur. Așa cum este mai util ca puterea ce lucrează în vederea binelui să fie într-o mai mare măsură una singură – întrucât ar fi mai puternică în săvârșirea binelui –, tot astfel mai nocivă ar fi o putere ce săvârșește răul dacă ar fi mai degrabă una decât dacă ar fi divizată. Atunci când transformă binele comun al mulțimii în bine propriu, puterea conducătorului nedrept urmărește răul mulțimii. Așadar, dacă în cazul regimului drept cu atât este mai util regimul cu cât cel ce conduce este într-o mai mare măsură <apropiat de> unu – astfel încât regalitatea este mai utilă decât aristocrația, iar aristocrația, decât regimul constituțional –, lucrurile vor sta invers în cazul regimului nedrept : este evident că, pe cât cel care conduce ar fi mai <apropiat de> unu, pe atât ar fi mai nociv. Așadar, este mai nocivă tirania decât oligarhia și oligarhia decât democrația.

Mai mult, un regim devine nedrept prin aceea că, fiind disprețuit binele comun al mulțimii, este urmărit binele privat al celui ce conduce ; cu cât se îndepărtează mai mult de binele comun, cu atât regimul este mai nedrept. Astfel, oligarhia – în cazul căreia se caută binele celor puțini – se îndepărtează mai mult de binele comun decât se îndepărtează democrația, în cazul căreia se urmărește binele mai multora ; tirania se îndepărtează încă și mai mult de binele comun, în măsura în care este urmărit binele unuia singur : oricărei totalități îi este mai apropiat un număr mare decât un număr mic și mai apropiat un număr mic decât un singur individ ; așadar, regimul tiranului este cel mai nedrept.

Totodată, această stare de lucruri devine evidentă celor care scrutează ordinea providenței divine, care le orânduiește pe toate în cel mai bun mod. Căci binele provine în lucruri dintr-o cauză unică perfectă, ca și cum <în ea> ar fi adunate toate cele care pot ajuta la <realizarea> binelui ; răul însă provine în chip individual[30] din imperfecțiuni particulare. Nu

turpitudo autem contingit quodcumque membrum inconvenienter se habeat. Et sic turpitudo ex pluribus causis diversimode provenit, pulchritudo autem uno modo ex una causa perfecta; et sic est in omnibus bonis et malis, tamquam hoc Deo providente ut bonum ex una causa sit fortius, malum autem ex pluribus causis sit debilius. Expedit igitur ut regimen iustum sit unius tantum ad hoc ut sit fortius; quod si a iniustitia declinat regimen, expedit magis quod sit multorum, ut sit debilius et se invicem impediant. Inter iniusta igitur regimina tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannis.

Idem etiam manifeste apparet si quis consideret mala quae ex tyrannis proveniunt; quia enim tyrannus contempto communi bono quaerit privatum, consequens est ut subditos diversimode gravet secundum quod diversis passionibus subiacet ad bona aliqua affectanda. Qui enim passione cupiditatis detinetur, bona subditorum rapit; unde Salomon „Rex iustus erigit terram, vir avarus destruet eam". Si vero iracundiae passioni subiaceat, pro nihilo sanguinem fundit, unde dicitur per Ezechielem „Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem". Hoc igitur regimen fugiendum esse Sapiens monet dicens „longe esto ab homine habente potestatem occidendi", quasi scilicet non pro iustitia sed per potestatem occidit pro libidine voluntatis. Sic igitur nulla potest esse securitas, sed omnia sunt incerta cum a iure disceditur; nec firmari quidquam potest quale sit quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidine.

există frumusețe în corp decât dacă toate membrele au fost dispuse potrivit; urâțenia, în schimb, se ivește dacă un membru stă în chip nepotrivit. Astfel, urâțenia provine din mai multe cauze și în diverse feluri, în timp ce frumusețea provine doar dintr-o singură cauză perfectă; și astfel stau lucrurile în toate cele bune sau rele, tocmai prin pronia divină, încât binele să fie mai puternic datorită provenienței sale dintr-o singură cauză, iar răul, datorită provenienței sale din mai multe cauze, să fie mai slab. Așadar, spre a fi mai puternic, este mai profitabil ca un regim drept să fie al unui singur <conducător>; iar dacă regimul decade spre nedreptate, este mai bine să fie al mai multor conducători, pentru a fi mai precar și pentru ca ei să se încurce reciproc. Între regimurile nedrepte, cel mai tolerabil este democrația, iar cel mai rău este tirania.

La fel de clar ar rezulta dacă cineva ar considera relele care provin din cauza tiranilor; căci tiranul, disprețuind binele comun, își caută binele său individual și urmează că îi va împovăra pe supuși în diverse feluri potrivit cu diversele pasiuni de care este subjugat, căutând să dobândească bunuri oarecare. El este orbit de patima lăcomiei și își însușește prin forță bunurile supușilor; despre acest lucru Solomon spune: „Un rege drept face să înflorească țara, dar unul avar o distruge”[31]. Dacă este subjugat de patima mâniei, va vărsa sânge fără motiv, lucru despre care Domnul spune în Ezechiel: „Conducătorii lor sunt in mijlocul lor lupi ce sfâșie prada doar pentru a-i vărsa sângele”[32]. Înțeleptul avertizează că trebuie să fugim de un astfel de regim, spunând: „Departe să te ții de omul ce are puterea de a ucide!”[33], ca și cum, de fapt, acesta nu ucide pentru a face dreptate, ci, uzând de putere, ucide de plăcere. Așadar, în aceste condiții, nu poate exista securitate, ci, deoarece se renunță la drept, toate sunt nesigure; și în ce fel ar putea fi garantat ceva ce depinde de voința altuia, ca să nu spunem de bunul său plac.

Nec solum in corporalibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit. Quia enim plus preesse appetunt quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicientes omnem subditorum excellentiam sue inique dominationis preiudicium esse: tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque hiis aliena virtus formidolosa est. Conantur igitur predicti tyranni ne ipsorum subditi virtuosi effecti magnanimitatis concipiant spiritum et eorum iniquam dominationem non ferant. Conantur etiam ne inter subditos amicitiae foedus firmetur et pacis emolumento ad invicem gaudeant, ut sic, dum unus de altero non confidit, contra eorum dominium aliquid moliri non possint. Propter quod inter ipsos subditos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quae ad confederationes hominum pertinent ut connubia et convivia prohibent, et cetera huiusmodi per quae inter homines solet familiaritas et fiducia generari. Conantur etiam ne potentes aut divites fiant, quia de subditis secundum suae malitiae conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timent ne potentia et divitie subditorum eis nocive reddantur. Unde in Iob de tyranno dicitur: „Sonitus terroris semper in auribus illius, et cum pax sit", nullo scilicet malum ei intemptante, „ille semper insidias suspicatur".

Ex hoc autem contingit ut, dum praesidentes, qui subditos ad virtutes inducere deberent, virtuti subditorum nequiter invident et eam pro posse impediunt, sub tyrannis pauci virtuosi inveniuntur. Nam, iuxta sententiam Aristotelis, apud illos inveniuntur fortes viri apud quos fortissimi quique honorantur; et ut Tullius dicit „Iacent semper et parum vigent quae

Nu doar că îi împovărează pe supuși în privința celor corporale, dar le cenzurează până și bunurile spirituale[34]. Deoarece ei doresc mai degrabă să fie în frunte decât să fie de folos, împiedică orice progres al supușilor, suspectând că orice excelență din partea supușilor este un prejudiciu adus domniei lor inechitabile. Tiranilor le dau de bănuit mai degrabă cei buni decât cei răi și întotdeauna virtutea altuia îi înspăimântă. Tiranii despre care e vorba se străduiesc ca supușii lor să nu își reprezinte în suflet actele virtuoase ale mărinimiei[35] și să nu considere nedreaptă domnia lor. Se străduiesc apoi ca între supuși să nu se stabilească legături de prietenie și nici să nu se bucure deopotrivă de avantajele păcii, astfel încât, neavând încredere unul în altul, să nu poată conspira ceva împotriva domniei lor. De aceea, printre acești supuși ei seamănă discordie, o hrănesc de la naștere și interzic cele proprii comunităților omenești, precum căsătoriile, întrunirile conviviale și alte asemenea lucruri prin care, de obicei, între oameni se nasc prietenia și încrederea. Se străduiesc apoi ca supușii să nu devină nici puternici, nici avuți, întrucât <acești tirani> sunt bănuitori în privința supușilor, potrivit conștiinței propriei lor răutăți: după cum ei înșiși se folosesc de putere și averi pentru a face rău, tot astfel se tem ca nu cumva eventualele avuții sau puterea supușilor lor să se întoarcă împotrivă-le, vătămându-i. Despre acestea se vorbește cu referire la tiran și în Iov: „Chiar pe timp de pace, murmurul terorii pururea fi-va în auzul său", adică, fără ca cineva să-i fi dorit răul, „acela suspectează mereu comploturi"[36].

De aceea, pe când conducătorii, adică cei ce trebuiau să îi aducă la virtute pe supuși, pizmuiesc în chip josnic virtutea supușilor și împiedică exercitarea ei, puțini oameni virtuoși se întâmplă să se ivească sub tirani. Căci, potrivit părerii lui Aristotel, sub tirani se impun mai degrabă bărbații puternici, între care se bucură de onoruri cei mai puternici; și, precum

apud quosque improbantur". Naturale etiam est ut homines sub timore nutriti, in servilem degenerent animum et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strenuum: quod experimento patet in provinciis quae diu sub tyrannis fuerunt; unde Apostolus ad Colossenses dicit „Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros ut non pusillo animo fiant".

Haec igitur nocumenta tyrannidis rex Salomon considerans dicit „Regnantibus impiis, ruinae hominum", quia scilicet per nequitiam tyrannorum subiecti a virtutum perfectione deficiunt. Et iterum dicit „Cum impii sumpserint principatum, gemet populus", quasi sub servitute redactus; et iterum „Cum surrexerint impii, abscondentur homines", ut tyrannorum crudelitatem evadant. Nec est mirum, quia homo absque ratione secundum animi sui libidinem praesidens nihil differt a bestia; unde Salomon dicit „Leo rugiens et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem"; et ideo a tyrannis se abscondunt homines sicut a crudelibus bestiis, idemque videtur tyranno subici, et bestiae saevienti substerni.

Cap. 4. Quare subditis regia dignitas redditur odiosa

Quia igitur optimum et pessimum regimen in monarchia, id est in principatu unius, multis quidem propter tyrannorum malitiam redditur regia dignitas odiosa; quidam vero dum regimen regni desiderant, incidunt in saevitias tyrannorum, rectoresque quam plures tyrannidem exercent sub praetextu regiae dignitatis.

Horum quidem exemplum evidenter apparet in Romana republica. Regibus enim a populo Romano expulsis, dum regium vel potius tyrannicum fastum ferre non possent,

spune Cicero: „Lâncezesc tot timpul și prea puțin se bucură de lauri cele ce nu sunt acceptate de ei”[37]. Este natural ca sufletul oamenilor crescuți în spaimă să decadă în servitute și ei să devină slabi de înger la orice treabă bărbătească și aprigă: lucru demonstrat practic în provinciile ce au stat mult timp sub tirani. Chiar despre acestea le spune Apostolul colosenilor: „Părinți, să nu voiți a înjosi pe fiii voștri, ca nu cumva să ajungă slabi de înger!”[38].

Aceste păcate ale tiraniei fac obiectul judecății lui Solomon când spune: „Domnia nelegiuiților, ruina oamenilor”[39]; căci, din cauza ticăloșiei tiranilor, supușii sunt lipsiți de desăvârșirea virtuților. Și urmează spunând: „Are să geamă lumea după ce ticăloșii vor fi pus mâna pe putere”[40] – fiind adusă la starea de servitute. Iar mai departe: „Se vor ascunde oamenii de se vor fi ridicat nelegiuiții”[41] – căci cruzimea tiranilor stă să izbucnească. Și nu este de mirare, căci omul care conduce potrivit bunului plac, fără de rațiune, nu se deosebește cu nimic de fiară – lucru despre care Solomon spune: „Leu ce rage și urs flămând asupra poporului sărac este principele nelegiuit”[42]; și la fel se ascund oamenii de tirani precum de sângeroasele fiare și e totuna a fi supus tiranului sau a te pleca în fața turbatei fiare.

Cap. 4. De ce supușii socotesc demnitatea regală odioasă

Așadar, întrucât cel mai bun și cel mai rău regim rezidă în monarhie, adică în conducerea unuia singur, multă lume a socotit demnitatea regală drept odioasă tocmai din cauza răutății tiranilor. Într-adevăr, unii, în timp ce râvnesc puterea domniei regale, alunecă în cruzimile tiranilor, iar mulți alți conducători exercită tirania sub acoperirea demnității regale.

Cazul pilduitor al acestora apare în Republica romană. După ce regii au fost îndepărtați de către poporul roman, pe când acesta nu mai putea suporta fastul regal sau mai degrabă cel

instituerunt sibi consules et alios magistratus per quos regi coeperunt et dirigi, regnum in aristocratiam commutare volentes; et, sicut refert Sallustius, „incredibile est memoratu, quantum adepta libertate in brevi Romana civitas creverit". Plerumque namque contingit ut homines sub rege viventes, segnius ad bonum commune nitantur, utpote estimantes id quod ad commune bonum impendunt non sibi ipsis conferre, sed alteri sub cuius potestate vident esse bona communia. Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune quasi ad id quod est alterius, sed quilibet attendit ad illud sicut ad suum; unde experimento videtur quod una civitas per annuos rectores administrata plus potest interdum quam rex aliquis si haberet tales tres vel quatuor civitates, parvaque servitia exacta a regibus gravius feruntur quam magna onera si a communitate civium imponantur. Quod in promotione Romanae reipublicae servatum fuit. Nam plebs ad militiam scribebatur et pro militantibus stipendia exsolvebat; et cum stipendiis exsolvendis non sufficeret commune aerarium, „in usus publicos opes venere privatos, adeo ut praeter singulos annulos aureos singulasque bullas, quae erant dignitatis insignia, nichil sibi auri etiam senatus ipse reliquerit".

Sed tamen dissensionibus fatigabantur continuis, quae usque ad bella civilia excreverunt; quibus bellis civilibus eis libertas ad quam multum studuerant de manibus erepta est et sub potestate imperatorum esse coeperunt, qui se reges appellare a principio noluerunt quia Romanis fuerat nomen regium odiosum. Horum autem quidam more regio bonum commune fideliter procuraverunt, per quorum studium Romana respublica et aucta et conservata est; plurimi vero eorum in subditos

tiranic, și-a pus consuli și alți magistrați prin care a început să se guverneze și să se conducă, dorind ca regalitatea să o preschimbe în aristocrație ; și, după cum relatează Sallustius[43] : „după ce libertatea a fost dobândită, este de necrezut în cât de scurt timp crescuse cetatea romană". Iar de cele mai multe ori se întâmplă ca oamenii trăitori sub regi să se străduiască cu mai puțină vlagă în vederea binelui comun, socotind că ceea ce cheltuiesc în vederea binelui comun nu își dau lor înșile, ci altuia, sub a cărui putere văd toate bunurile comune. Când nu văd binele comun ca fiind în puterea unuia, nici nu percep binele comun ca ceva ce este al altuia, ci oricine se raportează la el ca la binele său. Se vede bine din practică faptul că uneori o cetate administrată de către conducători anuali este mai puternică decât un rege oarecare chiar dacă acesta ar deține trei sau patru astfel de cetăți, iar însărcinările mici și precise sunt mai greu de suportat de către regi decât marile poveri, dacă sunt impuse de către comunitatea cetățenilor. Acest lucru a fost observat în procesul dezvoltării Republicii romane. Căci plebea s-a înrolat în armată, iar pentru soldați se plătea o soldă ; iar când averea comună nu a mai fost îndeajuns pentru achitarea soldelor, „în folosul treburilor publice au intervenit particularii până într-acolo încât, cu excepția anumitor inele de aur și a anumitor insigne, care erau însemnele demnității, nici senatorii înșiși nu și-au lăsat nimic de aur"[44].

Cu toate acestea, au fost neîncetat sfâșiați de disensiuni care au tot crescut până la războaiele civile ; din cauza acelor războaie civile, libertatea, în vederea căreia se străduiseră mult, le-a fost smulsă din mâini și au început să stea sub puterea imperatorilor[45], care, la început, nu au dorit să se numească pe ei înșiși „regi", deoarece romanilor le era nesuferită noțiunea de *rege*. Prin chiar această tradiție regală a lor, ei s-au îngrijit de binele comun cu devotament, iar prin

quidem tyranni, ad hostes vero effecti desides et imbelles, Romanam rempublicam ad nichilum redegerunt.

Similis etiam processus fuit in populo Hebreorum. Primo quidem dum sub iudicibus regebantur, undique diripiebantur ab hostibus; unusquisque quod bonum erat in oculis suis faciebat. Regibus vero eis divinitus datis ad eorum instantiam, propter regum malitiam a cultu unius Dei recesserunt et finaliter in captivitatem ducti sunt.

Utrinque igitur pericula imminent, sive dum timetur tyrannus, evitetur regis optimum regimen, sive dum hoc consideratur potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur.

Cap. 5. Quod minus malum est cum monarchia in tyrannidem convertitur quam cum regimen plurimum optimatum corrumpitur

Cum autem inter duo ex quorum utroque periculum imminet eligere oportet, illud videtur potissime eligendum ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem, si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum, quando corrumpitur. Dissensio enim quae plerumque sequitur ex regimine plurium contrariatur bono pacis, quod est praecipuum in multitudine sociali; quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis quod in totam communitatem desaeviat. Magis igitur praeoptandum est unius regimen quam multorum, quamvis in utroque sequantur pericula.

preocuparea lor Republica romană a fost păstrată și sporită. În cele din urmă însă, au redus Republica romană la nimic: cei mai mulți dintre ei, supunându-se jugului tiranic, au fost făcuți inactivi și neajutorați față de dușmani.

Aceeași istorie a avut loc și în cazul poporului evreu. La început, pe când se aflau sub conducerea judecătorilor, erau hărțuiți din toate părțile de către dușmani și fiecare făcea ce îi părea lui că este bine. La rugămintea lor, regii le-au fost dați în chip divin; apoi, din cauza ticăloșiei regilor, s-au îndepărtat de cultul unui Dumnezeu unic și, în cele din urmă, au fost duși în robie.

Așadar, din ambele părți amenință pericole: fie, pe de o parte, cât timp există teama față de tiran, se va scăpa din vedere și cel mai bun regim, și anume cel ce îi revine regelui, fie, pe de altă parte, cât timp acest regim regal va fi dorit, puterea regală se va preface în ticăloșie tiranică.

Cap. 5. Se produce un rău mai mic atunci când monarhia se preface în tiranie decât atunci când se corupe regimul mai multor optimați

Atunci când trebuie să se aleagă între două variante în care de fiecare dată amenință un pericol, se pare că este de ales mai degrabă aceea din care izvorăște un pericol mai mic. Din monarhie, dacă se transformă în tiranie, izvorăște un rău mai mic decât din regimul mai multor optimați atunci când acesta se corupe. Disensiunea care provine în cea mai mare parte din regimul optimaților se opune binelui păcii, adică lucrului cel mai de preț pentru mulțimea socială; prin tiranie însă, binele acesta nu este suprimat – ci sunt cenzurate doar anumite bunuri ce le revin particularilor – decât dacă a existat un exces al tiraniei care și-a abătut cruzimea asupra întregii comunități. Așadar, trebuie mai degrabă preferată cârmuirea unuia singur decât a mai multora, deși din ambele rezultă pericole.

Adhuc: illud magis fugiendum videtur ex quo pluries sequi possunt magna pericula; frequentius autem sequntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum. Quicumque autem ex pluribus praesidentibus divertat ab intentione boni communis, dissensionis periculum multitudini subditorum imminet, quia dissentientibus principibus consequens est ut in multitudine sequatur dissensio. Si vero unus praesit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; ac si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut totaliter ad subditorum oppressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens, ut supra ostensum est. Magis igitur sunt fugienda pericula quae proveniunt ex regimine plurimum, quam ea quae proveniunt ex gubernatione unius.

Amplius, non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius. Exorta namque dissensione per regimen plurium, contingit saepe unum alios superare et sibi soli multitudinis dominium usurpare: quod quidem ex his quae pro tempore fiunt manifeste inspici potest. Nam fere omne multorum regimen est in tyrannidem terminatum, ut in Romana republica maxime apparet. Quae cum diu per plures magistratus amministrata fuisset, exortis simultatibus, dissensionibus et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos inciderunt. Et universaliter si quis praeterita facta et quae nunc fiunt diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quae per multos reguntur, quam in illis quae gubernantur ab uno. Si igitur regnum, quod est optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem, tyrannis

Pe lângă acestea, se pare că trebuie evitat mai mult acel lucru din care pot rezulta mai multe pericole mari. Pentru mulțime însă, pericolele cele mai mari provin mult mai frecvent din regimul celor mulți decât din regimul unuia singur. Și de mai multe ori se întâmplă ca cineva din regimul celor mulți să se abată de la urmărirea binelui comun decât se întâmplă în cazul regimului condus doar de unul singur. Dacă dintre mai mulți conducători vreunul se abate de la urmărirea binelui comun, atunci mulțimea a supușilor este amenințată de pericolul disensiunii, deoarece disensiunilor dintre principi le urmează apariția disensiunii în mulțimea condusă. Dar, dacă doar unul singur stă la conducere, atunci în cele mai multe cazuri el are grijă de binele comun; iar dacă se abate de la urmărirea binelui comun, nu rezultă imediat că dorește oprimarea în totalitate a supușilor – după cum s-a arătat mai sus că face excesul tiraniei –, ținându-i, în sensul cel mai propriu, captivi în ticăloșia regimului. Așadar, mai degrabă trebuie evitate pericolele ce provin din regimul mai multora decât cele ce provin din guvernarea unuia singur.

În plus, în repetate rânduri se întâmplă ca regimul mai multora să se transforme în tiranie decât se întâmplă în cazul regimului unuia singur. Căci, în timpul regimului mai multora, o dată ce a apărut disensiunea, deseori se întâmplă ca unul să se ridice deasupra celorlalți și să își însușească abuziv, doar pentru el singur, domnia asupra mulțimii, fapt ce poate fi constatat în mod limpede din cele petrecute în astfel de momente. După cum reiese foarte clar din situația Republicii romane, în general regimul celor mulți se sfârșește în tiranie. După ce a fost guvernată vreme îndelungată de mai mulți magistrați, iscându-se rivalități, disensiuni și războaie civile, ea a decăzut în cea mai crudă tiranie. Și în general, dacă cineva ar lua în considerare cu atenție faptele trecute și prezente, ar afla că în mai multe cazuri tirania a fost exercitată

autem non minus, sed magis contingere solet in regimine plurium, quam unius: relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere quam sub regimine plurium.

Cap. 6. Qualiter providendum est ne rex incidat in tyranum

Quia ergo unius regimen praeeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem converti, quod est pessimum, ut ex dictis patet, diligenti studio laborandum est ut sic multitudini provideatur de rege, ut non incidat in tyrannum.

Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo, ab illis ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quem non sit probabile in tyrannidem declinare; unde Samuel Dei providentiam erga institutionem regis commendans, ait: „Quaesivit sibi Dominus virum secundum cor suum, et praecepit ei Dominus ut esset dux super populum suum". Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit; quae quidem ut fiant, in sequentibus considerandum erit. Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diverteret, qualiter posset occurri.

Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis quae sunt graviora ipsa tyrannide. Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt praevalere non possint, et sic provocatus tyrannus magis

în țările conduse de cei mulți decât în acelea guvernate de unul singur. Așadar, dacă regimul regal, care este cel mai bun regim, pare că ar trebui să fie evitat în cea mai mare măsură din cauza tiraniei, se întâmplă totuși ca tirania să apară nu mai puțin, ci, de obicei, mai degrabă în regimul mai multora decât în cel al unuia singur. Să rămână ca atare stabilit că este mai avantajos a trăi sub un singur rege decât sub regimul mai multora.

Cap. 6. Cum trebuie avut grijă ca regele să nu decadă într-un tiran

Întrucât regimul unuia singur, fiind cel mai bun, este cel mai preferabil și întrucât se întâmplă ca el să se transforme în tiranie, care este cea mai rea – după cum se reiese din cele afirmate –, trebuie, printr-o preocupare atentă, de dragul mulțimii, să se vegheze asupra regelui astfel încât acesta să nu ajungă un tiran.

În primul rând, este necesar să îi fie acordat titlul de rege de către cei cărora le revine acest serviciu unui om de o astfel de condiție, încât să fie improbabil ca el să încline către tiranie. Samuel, invocând providența lui Dumnezeu față de instituția regală, spune: „Domnul Și-a căutat un bărbat pe placul Său și i-a poruncit aceluia să fie domn peste poporul Său”[46]. După aceea, guvernarea regală trebuie în așa fel stabilită încât regelui să nu îi fie oferită ocazia de a institui tirania. În același timp, puterea acestuia să fie temperată astfel încât să nu poată înclina ușor către tiranie. În ce fel apare ea va trebui să se trateze în cele ce urmează. În sfârșit, trebuie văzut în ce fel poate fi împiedicat regele dacă s-ar îndrepta către tiranie.

Dacă nu a existat un exces de tiranie, este mai utilă tolerarea pentru o perioadă a unei tiranii blânde decât, acționând împotriva tiraniei, să provoci mai multe pericole care, datorită însăși tiraniei, sunt mai primejdioase. Căci se poate întâmpla ca aceia care acționează împotriva tiranului să nu poată

desaeviat. Quod si praevalere quis possit adversus tyrannum, ex hoc multotiens proveniunt gravissimae dissensiones in populo, sive dum in tyrannum insurgitur, sive post deiectionem tyranni dum erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes. Contingit etiam interdum ut, dum alicuius auxilio multitudo expellit tyrannum, ille potestate accepta tyrannidem arripit, et timens pati ab alio quod ipse in alium fecit, graviori servitute subditos opprimit. Sic enim in tyrannide solet contingere ut posterior gravior fiat quam praecedens, dum praecedentia gravamina non deserit et etiam ipse ex sui cordis malitia nova excogitat. Unde Syracusis quondam Dyonisii mortem omnibus desiderantibus, anus quaedam ut incolumis et sibi superstes esset continue orabat; quod ut tyrannus cognovit, cur hoc faceret interrogavit. Tum illa: „Puella, inquit, existens, cum gravem tyrannum haberemus, alium cupiebam; quo interfecto aliquantulum durior successit; eius quoque finiri dominationem magnum existimabam. Tertium te importuniorem habere coepimus rectorem; itaque si tu fueris absumptus, deterior in locum tuum succedet."

Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis; cuius rei exemplum etiam in Veteri testamento habetur. Nam Aioth quidam Eglon regem Moab, qui gravi servitute populum Dei premebat, sica infixa in eius femore interemit, et factus est populi iudex. Sed hoc apostolicae doctrinae non congruit. Docet enim nos Petrus „non solum bonis et modestis, verum etiam dyscolis Dominis reverenter subditos esse: haec

învinge și, astfel provocat, tiranul să fie mai dezlănțuit în cruzime. Iar dacă cineva ar putea să învingă împotriva tiranului, în sânul poporului s-ar produce din acestă situație cele mai grave disensiuni, fie chiar în timpul revoltei împotriva tiranului, fie după doborârea tiranului, când, în privința orânduirii regimului, mulțimea s-ar împărți în facțiuni. Se întâmplă uneori că, în timp ce cineva îl alungă pe tiran beneficiind de ajutorul mulțimii, acela, după ce a obținut puterea, îl arestează pe tiran și, temându-se să nu pățească din partea altuia ceea ce el însuși a făcut, își înrobește și mai crunt supușii. În cazul tiraniei – pe când opresiunile anterioare nu încetează și chiar acela care a preluat puterea inventează cazne noi –, se întâmplă de obicei ca cel ce urmează să devină mai cumplit decât predecesorul său. Astfel, odinioară, pe când toți îi doreau moartea lui Dyonisos al Siracuzei, o bătrână oarecare implora neîncetat ca acesta să rămână teafăr și să îi supraviețuiască; când tiranul a aflat, a întrebat-o de ce face acest lucru[47]. „Pe când eram tânără", a grăit ea, „deoarece aveam un tiran aspru, îmi doream un altul; când el a fost omorât, i-a urmat unul un pic mai crud; socoteam a fi un lucru de mare preț ca și domnia acestuia să fie întreruptă; apoi, pentru a treia oară, am început să te considerăm pe tine drept un conducător și mai aspru; astfel că, dacă și tu ai fi nimicit, locul îți va fi luat de unul mai rău".

Dacă excesul de tiranie este insuportabil, s-a observat de către unii faptul că stă în puterea celor mai puternici bărbați să îl ucidă pe tiran și, de dragul libertății mulțimii, să se expună unor pericole de moarte. Exemplul acestei stări de fapt este prezentat chiar și în Vechiul Testament[48]: Aod l-a ucis, înfigându-i pumnalul în coapsă, pe un oarecare Eglon, regele Moabului, care oprima într-o crudă robie poporul Domnului, și a fost făcut judecător al poporului[49]. Dar învățăturile apostolice nu sunt de acord cu aceasta. Petru ne învață

est enim gratia, si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias patiens iniuste". Unde cum multi Romanorum imperatores fidem Christi persequerentur tyrannice, magnaque multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo sed mortem patienter et armati sustinentes pro Christo laudantur, ut in sacra Thebaeorum legione manifeste apparet. Magisque Aioth iudicandus est hostem interemisse quam populi rectorem, licet tyrannum; unde et in Veteri testamento leguntur occisi fuisse hi qui occiderunt Ioas regem Iuda, quamvis a cultu Dei recedentem, eorum filiis reservatis secundum legis praeceptum.

Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata praesumptione aliqui attemptarent praesidentium necem, etiam tyrannorum. Plerumque enim huiusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni; malis autem solet esse grave dominium non minus regum quam tyrannorum, quia, secundum sententiam Salomonis: „dissipat impios rex sapiens". Magis igitur ex huiusmodi praesumptione immineret periculum multitudini de amissione boni regis, quam remedium de subtractione tyranni.

Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius alicuius multitudinis pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui, vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si ei se in perpetuum ante subiecerat; quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod

„să ne supunem cu respect nu numai domnitorului bun și cumsecade, ci și celui imoral. Grația e tocmai acest lucru: că cineva, datorită credinței în Dumnezeu, suportă să pătimească în chip nedrept"[50]. Astfel, deși mulți dintre împărații romani au hăituit în mod tiranic credința în Christos și deși o mulțime considerabilă atât dintre nobili, cât și din popor fusese deja convertită la credință, totuși, îndurând în numele lui Christos, i-au lăudat numele nu opunând rezistență, ci, deși înarmați, moartea pătimind, după cum reiese din exemplul sfintei legiuni a tebanilor[51]. Iar despre Aod trebuie judecat că el a ucis mai degrabă un dușman decât un conducător al poporului, adică un tiran. În legătură cu acestea, stă scris în Vechiul Testament[52] că au fost omorâți aceia care l-au ucis pe Ioas, regele Iudeii, deși acesta se îndepărtase de cinstirea Domnului, fiii lor fiind lăsați în viață potrivit cerinței legii.

Ar fi un lucru periculos pentru mulțime și pentru conducătorii ei dacă, printr-o îndrăzneală personală, unii ar încerca uciderea conducătorilor, fie și a tiranilor. Cel mai adesea, unor astfel de pericole li se expun mai mult cei răi decât cei buni. Se obișnuiește ca și regii, nu numai tiranii să exercite asupra celor răi o domnie aspră, căci, potrivit spusei lui Solomon, „regele înțelept îi alungă pe nelegiuiți"[53]. Așadar, printr-o atare îndrăzneală, asupra mulțimii planează mai degrabă pericolul alungării regelui bun decât remediul înlăturării tiranului.

Se pare totuși că împotriva cruzimii tiranilor trebuie să se acționeze nu prin îndrăzneală personală, ci prin autoritate publică. Mai întâi, pentru că, dacă ține de dreptul mulțimii să își aleagă un rege, nu e nedrept ca un rege numit să poată fi destituit de aceeași mulțime sau, dacă abuzează în chip tiranic de puterea regală, să i se limiteze puterea. Și cu privire la o astfel de mulțime nu trebuie să se considere că a acționat lipsită de credință destituindu-l pe tiran, chiar dacă înainte i s-a supus întotdeauna, pentru că acesta din urmă a meritat-o,

ei pactum a subditis non servetur. Sic Romani Tarquinium Superbum, quem in regem susceperant, propter eius et filiorum tyrannidem a regno eiecerunt, substituta minori, scilicet consularia, potestate. Sic etiam Domitianus, qui modestissimis imperatoribus Vespasiano patri et Tito fratri eius successerat, dum tyrannidem exerceret a senatu Romano interemptus est, omnibus quae idem perverse fecerat per senatusconsultum iuste et salubriter in irritum revocatis. Quo factum est ut beatus Iohannes evangelista, dilectus Dei discipulus, qui per ipsum Domitianum in Pathmos insulam fuerat exilio relegatus, ad Ephesum per senatusconsultum remitteretur.

Si vero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini providere de rege, expetendum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. Sic Archelai, qui in Iudaea pro Herode patre suo regnare iam coeperat, paternam malitiam imitantis, Iudaeis contra eum querimoniam ad Caesarem Augustum deferentibus, primo quidem potestas diminuitur, ablato sibi regio nomine et medietate regni sui inter duos fratres ·eius divisa; demum cum nec sic a tyrannide compesceretur, a Tiberio Caesare relegatus est in exilium apud Lugdunum, Galliae civitatem.

Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non possit, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est „adiutor in opportunitatibus, in tribulatione". Eius enim potentiae subest ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem, secundum Salomonem: „Cor regis in manu Dei, quocumque voluerit, inclinabit illud"; ipse enim regis Assueri crudelitatem, qua Iudaeis mortem parabat, in mansuetudinem vertit; ipse est qui Nabugodonosor crudelem regem in tantam devotionem

deoarece nu s-a purtat cu credință în guvernarea mulțimii, după cum cer îndatoririle unui rege, și nici nu și-a respectat pactul față de supuși. De pildă, romanii l-au alungat de la domnie, din cauza tiraniei sale și a fiilor săi, pe Tarquinius Superbus[54], pe care îl aleseseră rege, tirania fiind înlocuită de o putere inferioară, și anume de cea consulară. Tot astfel, Domițian, care le-a urmat atât de chibzuiților împărați Vespasian, tatăl său, și Titus, fratele său, pe când exercita tirania, a fost ucis de senatorii romani, fiind abrogate prin hotărâre senatorială, în mod just și sănătos, toate cele stabilite prin viclenii de către el. Și de aceea s-a întâmplat ca fericitul Ioan Evanghelistul, alesul discipol al Domnului, care a fost trimis în exil în insula Patmos de către Domițian însuși, să fie retrimis, prin hotărâre senatorială, înapoi în Efes.

Dacă ține într-adevăr de dreptul cuiva superior să îi pună mulțimii un rege, atunci tot de la acela trebuie cerut și ajutorul împotriva ticăloșiei tiranului. Așa, de pildă, lui Archelaos, care începuse să domnească în Iudeea în locul tatălui său Irod, imitând răutatea paternă, atunci când iudeii au depus o plângere la împăratul Augustus împotriva tiranului, mai întâi i-a fost limitată puterea, i s-a luat titlul de rege și jumătate din împărăție, care a fost împărțită între cei doi frați ai săi. În cele din urmă, deoarece nici așa nu renunța la a fi tiran, a fost trimis de către împăratul Tiberiu în exil la Lugdunum, o cetate din Galia.

Iar dacă nu se poate obține în nici un fel un ajutor omenesc împotriva tiranului, atunci trebuie făcut apel la Dumnezeu, regele tuturor, care este „cel de ajutor și la cele favorabile, și în suferință”[55]. Stă în puterea Sa să îmblânzească inima crudă a tiranului, după cum spune Solomon: „Inima regelui stă în mâna Domnului, oriîncotro o va îndrepta”[56]. Dumnezeu a îmblânzit cruzimea regelui Assuerus[57], cruzimea cu care le pregătea iudeilor moartea; Dumnezeu a fost cel care l-a

convertit, quod factus est divinae potentiae praedicator: „Nunc igitur, inquit, ego Nabugodonosor laudo et magnifico et glorifico regem caeli, quia opera eius vera et viae eius iudicia, et gradientes in superbia potest humiliare".

Tyrannos vero quos reputat conversione indignos, potest auferre de medio vel ad infimum statum reducere, secundum illud Sapientis: „Sedes ducum superborum destruxit Deus et sedere fecit mites pro eis". Ipse est enim qui videns afflictionem populi sui in Egypto et audiens eorum clamorem, Pharaonis tyrannidem deiecit cum exercitu eius in mare. Ipse est qui memoratum Nabugodonosor prius superbientem, eiectum non solum de regni solio sed etiam de hominum consortio, in similitudinem bestiae commutavit. Nec est abbreviata manus eius, ut populum suum a tyrannis liberare non possit: promittit enim per Ysaiam populo suo requiem se daturum „a labore et concussione et servitute dura" qua ante servierat; et per Ezechielem dicit: „Liberabo gregem meum de ore eorum", scilicet pastorum qui pascunt se ipsos. Sed ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati divina permissione impii accipiunt principatum, dicente Domino per Osee: „Dabo tibi regem in furore meo"; et in Iob dicitur quod „regnare facit hominem ypocritam propter peccata populi". Tollenda est igitur culpa ut cesset a tyrannorum plaga.

convertit pe crudul rege Nabucodonosor la o atât de mare devoțiune, încât a devenit un elogiator al puterii divine: „Iată acum, a spus el, eu, Nabucodonosor, slăvesc, preamăresc și-l glorific pe regele cerului, căci lucrarea Sa este adevărată, căile Sale sunt cu judecată și îi poate face umili pe cei ce pășesc cu trufie"[58].

El îi poate marginaliza pe tiranii pe care îi socotește nedemni de convertire și îi poate reduce la un statut insignifiant, după cum spune înțeleptul despre acest lucru: „Domnul a distrus tronurile domnitorilor trufași și i-a așezat pe cei binevoitori în locul acelora"[59]. El a fost cel care, văzând chinul poporului Său în Egipt și auzind tânguirea lor, a aruncat în mare tirania faraonului[60] cu tot cu armata sa. El a fost cel care pe Nabucodonosor cel plin de trufie, despre care am amintit mai înainte, după ce a fost alungat nu numai de pe tronul de domnie, ci chiar din comunitatea oamenilor, l-a făcut asemănător animalelor[61]. Iar puterea mâinii Sale nu a fost atât de redusă încât să nu își poată elibera poporul din tiranie; și prin Isaia a promis că îi va da alinare poporului Său „pentru munca, zbuciumul și dura sclavie"[62] în care a slujit înainte; iar prin Ezechiel a spus: „Îmi voi elibera turma mea din gura lor"[63], adică din gura acelor păstori care se păstoresc pe ei înșiși. Dar, pentru ca poporul să merite obținerea unei astfel de binefaceri din partea Domnului, el trebuie să înceteze a mai păcătui, căci nelegiuiții primesc puterea cu permisiune divină în vederea pedepsirii păcatului; căci, prin Oseea, Domnul spune: „Ție îți voi da un rege în mânia-Mi"[64], iar în Iov se spune că, „din cauza păcatelor poporului, El va face să domnească un om ipocrit"[65]. Așadar, ca să dispară această plagă a tiranilor, păcatul este cel ce trebuie înlăturat.

Cap. 7. Quod mundanus honor seu gloria non sunt sufficiens premium regis

Quoniam autem, secundum praedicta, regis est bonum multitudinis quaerere, nimis videtur onerosum regis officium nisi ei aliquod proprium bonum ex hoc proveniret. Oportet igitur considerare, quale sit boni regis conveniens premium.

Quibusdam igitur visum est regis premium non esse aliud quam honorem et gloriam, unde et Tullius in libro *De republica* deffinit principem civitatis esse alendum gloria; cuius rationem Aristoteles in libro *Ethicorum* assignare videtur, quia princeps, cui non sufficit honor et gloria, consequenter tyrannus efficitur. Inest enim animis omnium ut proprium bonum querant; si ergo contentus non sit princeps gloria et honore, querit voluptates et divitias, et sic ad rapinas et subditorum iniurias convertitur.

Sed si hanc sententiam receperimus, plurima sequuntur inconvenientia. Primo namque hoc regibus dispendiosum, si tot labores et sollicitudines paterentur pro mercede tam fragili: nihil enim videtur in rebus humanis fragilius gloria et honore favoris hominum, cum dependeat ex opinionibus hominum et verbis eorum, quibus nihil mutabilius in vita hominibus; et inde est quod Ysaias propheta huiusmodi gloriam nominat florem feni. Deinde humanae gloriae cupido animi magnitudinem aufert: qui enim favorem hominum quaerit, necesse est ut in omni quod dicit aut facit eorum voluntati deserviat; et sic dum placere hominibus studet, fit servus singulorum. Propter quod et idem Tullius in libro *De officiis*, cavendum dicit gloriae cupidinem: „Eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio". Nihil autem principem, qui ad magna peragenda instituitur, magis

Cap. 7. Onoarea pământească sau gloria nu constituie o răsplată suficientă pentru rege

Deoarece, potrivit celor deja afirmate, regelui îi revine să caute binele mulțimii, funcția regelui s-ar vădi foarte împovărătoare dacă din ea nu ar rezulta pentru acesta un oarecare bine personal. Așadar, trebuie investigat în ce fel i s-ar cuveni unui rege bun o răsplată potrivită.

Unii consideră că răsplata regelui nu este alta decât onoarea și gloria. Cicero a stabilit în *Despre stat*[66] că principele cetății trebuie să se hrănească cu gloria. Se pare că rațiunea acestei judecăți o dovedește Aristotel în *Etica nicomahică*[67], întrucât principele căruia nu îi sunt suficiente gloria și onoarea se preface imediat într-un tiran. Însă îi este inerent sufletului fiecăruia a-și căuta binele personal; așadar, dacă principele nu este mulțumit de glorie și onoare, el va căuta plăceri și avuții, dedându-se astfel la jafuri și prejudicii aduse supușilor săi.

Dar, dacă am admite această judecată, ar surveni mai multe neconcordanțe. Mai întâi, dacă atâtea munci și griji ar fi îndurate pentru o răsplată atât de efemeră, acest lucru le-ar fi dăunător regilor; și, într-adevăr, nimic din omeneștile lucruri nu pare mai efemer în raport cu aprecierea oamenilor decât gloria și onoarea, pentru că ele derivă tocmai din opiniile și vorbele oamenilor față de care care nimic nu este mai schimbător în viața oamenilor. De aceea, profetul Isaia a numit gloria „floarea fânului”[68]. Apoi, dorința de glorie omenească răpește măreția sufletului: este necesar ca acela care râvnește la aprecierea oamenilor să deservească voința acelora în tot ceea ce face și ce spune; atunci, în vreme ce se străduiește a fi pe placul tuturor, el devine sclavul fiecăruia în parte. De aceea, același Cicero, în *Despre îndatoriri*, afirmă că dorința de glorie trebuie evitată: „Ea îi răpește sufletului libertatea, pentru care

decet quam animi magnitudo; est igitur incompetens regis officio humanae gloriae praemium.

Simul etiam est multitudini noxium, si tale premium statuatur principibus. Pertinet enim ad boni viri officium ut contemnat gloriam sicut et alia temporalia bona: virtuosi enim et fortis animi est pro iustitia contemnere gloriam sicut et vitam. Unde fit quoddam mirabile, ut quia virtuosos actus consequitur gloria ipsaque gloria virtuose contemnatur, et ex contemptu gloriae homo gloriosus reddatur, secundum sententiam Fabii dicentis „Gloriam qui spreverit, veram habuit". Et de Catone dixit Sallustius „Quo minus petebat gloriam, tanto magis assequebatur illam"; ipsique Christi discipuli se sicut Dei ministros exhibebant „per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam". Non est igitur boni viri conveniens gloria praemium quam contemnunt boni. Si igitur hoc solum bonum praemium statuatur principibus, sequetur bonos viros non assumere principatum, aut si assumpserint impraemiatos esse.

Amplius, ex cupidine gloriae periculosa mala proveniunt. Multi enim dum immoderate gloriam in rebus bellicis quaerunt, se ac suos exercitus perdiderunt, libertate patriae sub hostium servitute redacta; unde Torquatus Romanus princeps, in exemplo huius vitandi discriminis, filium, qui contra imperium suum ab hoste provocatus iuvenili ardore pugnavit, licet vicisset, occidit, ne plus mali esset in praesumptionis exemplo, quam utilitatis in gloria hostis occisi. Habet etiam cupido gloriae aliud sibi familiare vitium, simulationem videlicet. Quia enim difficile est paucisque contingit veras virtutes assequi, quibus

se cuvine să existe rivalitate între toți bărbații cu suflet nobil"[69]. Unui principe care s-a pornit la mari înfăptuiri nimic mai mult nu i se cuvine decât măreția sufletului. Așadar, gloria omenească este nepotrivită ca răsplată pentru funcția regelui.

În același timp, dacă o atare răsplată ar fi instituită pentru principi ar fi un lucru rău și pentru mulțime. Ține însă de sarcina bărbaților nobili ca ei să disprețuiască gloria, precum și celelalte bunuri lumești : sufletului virtuos și puternic îi este propriu, în numele dreptății, disprețul gloriei și al vieții. Ceva uimitor reiese în legătură cu aceasta, și anume că – întrucât gloria provine din actele virtuoase, iar gloria însăși este disprețuită de către cel virtuos – omul devine glorios tocmai prin disprețul gloriei, potrivit judecății lui Fabius, care spune : „Într-adevăr a dobândit gloria cel ce a disprețuit-o"[70]. Iar Sallustius a spus despre Cato : „Cu cât căuta mai puțin gloria, cu atât o dobândea mai mult"[71]. Apoi, chiar discipolii lui Christos se prezentau ca slujitori ai Domnului „prin glorie și insignifianță, prin dezonoare și bună reputație"[72]. Așadar, bărbaților nobili nu le este potrivită ca răsplată gloria disprețuită de ei. Dacă s-ar stabili pentru principi doar acest lucru ca singură răsplată, ar urma ca bărbații cei nobili să nu-și asume puterea de conducere sau, în caz că își vor fi asumat-o, să fie nerăsplătiți.

Mai mult, din dorința de glorie provin niște rele periculoase. În timp ce căutau prin războaie gloria necugetată, mulți s-au dus la pierzanie pe ei înșiși și armatele lor, iar libertatea patriei a fost aservită dușmanilor. În legătură cu acestea, Torquatus, consulul roman, în exemplul său de evitare a acestui risc, deși obținuse victoria, și-a omorât propriul fiu – care, provocat de inamic, s-a luptat cu înflăcărare tinerească în ciuda ordinului său – tocmai pentru a nu fi mai mult rău în acest exemplu de îndrăzneală decât folos în gloria dușmanilor uciși[73].

solis honor debetur et gloria, multi gloriam cupientes virtutum simulatores fiunt; propter quod, sicut Sallustius dicit, „ambitio multos mortales falsos fieri coegit: aliud clausum in pectore, aliud promptum habere in lingua, magisque vultum quam ingenium habere". Sed et Salvator noster eos qui bona opera faciunt ut ab hominibus videantur, ypocritas, id est simulatores, vocat. Sicut igitur periculosum est multitudini si princeps voluptates et divitias quaerat pro praemio, ne raptor et contumeliosus fiat, ita periculosum est si ei determinetur gloriae praemium, ne praesumptuosus et simulator existat.

Sed quantum ex dictorum sapientum intentione apparet, non ea ratione honorem et gloriam pro praemio principi decreverunt, tanquam ad hoc principaliter ferri debeat boni regis intentio, sed quia tolerabilius est si gloriam quaerat quam si pecuniam cupiat aut voluptatem sectetur. Hoc enim vitium virtuti propinquius est, cum gloria quam homines cupiunt nichil aliud sit, ut Augustinus diffinit, quam iudicium hominum bene de hominibus opinantium. Cupido enim gloriae aliquod habet virtutis vestigium, dum saltem bonorum approbationem quaerit et eis displicere recusat. Paucis igitur ad veram virtutem pervenientibus, tolerabilius videtur si praeferatur ad regimen qui, vel iudicium hominum metuens, saltem a malis manifestis retrahitur.

Qui enim gloriam cupit, aut vera via, id est per virtutis opera, nititur ut ab hominibus approbetur, vel saltem dolis ad hoc contendit atque fallaciis. Qui vero dominari desiderat, si cupiditate gloriae carens non timeat bene iudicantibus displicere, „etiam

Dorința de glorie mai are un alt viciu înnăscut, și anume prefăcătoria. Întrucât este dificil și chiar sunt puțini cei cărora li se întâmplă să dobândească adevăratele virtuți și numai lor li se cuvine onoarea și gloria, mulți doritori de glorie devin purtători prefăcuți de virtute. De aceea, cum a spus Sallustius, „ambiția i-a împins pe mulți muritori să devină prefăcuți : una aveau ascuns în suflet și alta vădeau în vorbire și mai degrabă aveau o înfățișare bonomă decât un spirit bun"[74]. Dar și Mântuitorul nostru îi numește ipocriți, adică prefăcuți, pe cei ce fac fapte bune ca să fie băgați în seamă de oameni[75]. Așadar, pentru mulțime există pericolul ca principele să devină un prădător violent, dacă el râvnește averi și plăceri ca răsplată, și, tot așa, există pericolul ca principele să se arate prezumțios și prefăcut, dacă gloria i se stabilește ca răsplată.

Dar, pe cât reiese din sensul spuselor înțelepților, nu din acest motiv i-au stabilit drept răsplată principelui onoarea și gloria, anume ca și cum planul regelui privitor la bine trebuie să le aibă în vedere mai ales pe acestea, ci pentru că este un fapt mai tolerabil dacă el caută gloria decât dacă râvnește bani sau umblă după plăceri. Acest viciu este însă mai apropiat de virtute, deoarece gloria pe care o doresc oamenii nu este nimic altceva, după cum a definit-o Augustin[76], decât judecata oamenilor ce opinează despre alți oameni, având ca obiect binele. Dorința de glorie deține așadar o urmă de virtute atunci când caută cel puțin confimarea celor mai buni și nu le convine <celor care o caută> faptul de a nu le fi pe plac. Așadar, deoarece puțini sunt cei ce ajung la adevărata virtute, pare un fapt mai tolerabil dacă este preferat la conducere acela care fie se teme de judecata oamenilor, fie măcar se abține în mod vădit de la rele.

Cine râvnește însă la glorie ori se străduiește pe calea cea adevărată, adică prin fapte de virtute, încât să primească aprobarea oamenilor, ori tinde măcar spre acest lucru prin viclenii și prefăcătorii. Cine însă dorește să domnească, dacă,

per apertissima scelera quaerit plerumque obtinere quod diligit"; unde bestias superat sive crudelitatis sive luxuriae vitiis, sicut in Nerone Caesare patet, cuius, ut Augustinus dicit, „fuit tanta luxuria ut nihil putaretur ab eo virile metuendum, tanta crudelitas ut nihil molle habere putaretur". Hoc autem satis exprimitur per id quod Aristoteles de magnanimo in *Ethicis* dicit, quod non quaerit honorem et gloriam quasi aliquid magnum quod sit virtutis sufficiens praemium, sed nihil ultra hoc ab hominibus exigit. Hoc enim inter omnia terrena videtur esse praecipuum, ut homini ab hominibus testimonium de virtute reddatur.

Cap. 8. Quod sufficiens premium regis est a Deo expectandum

Quoniam ergo mundanus honor et hominum gloria regiae sollicitudini non est sufficiens praemium, inquirendum restat quale sit eius sufficiens praemium.

Est autem conveniens ut rex praemium expectet a Deo. Minister enim pro suo ministerio praemium expectat a Domino; rex autem populum gubernando, minister Dei est, dicente Apostolo quod omnis potestas a Domino Deo est, et quod est „Dei minister vindex in iram ei qui male agit"; et in libro Sapientiae reges regni Dei esse ministri describuntur. Debent igitur reges pro suo regimine praemium expectare a Deo.

Remunerat autem Deus pro suo ministerio reges interdum temporalibus bonis, sed talia praemia sunt bonis malisque

lipsit fiind de dorința de glorie, nu se teme a nu fi pe placul celor ce judecă binele, atunci caută „deseori să obțină ceea ce dorește prin cruzimi făcute la lumina zilei"[77]. Acela depășește fiarele și în viciul cruzimii, și în viciul desfrânării, așa cum apare din cazul împăratului Nero, pe care, după cum spune Augustin, „îl caracterizau o asemenea desfrânare, încât nu se considera că nu era de temut din partea-i, în calitate de bărbat, și o asemenea cruzime, încât se credea nu avea vreo urmă de gingășie"[78]. Această chestiune a fost pusă în evidență îndeajuns de cele spuse de Aristotel în *Etica nicomahică* despre cel ce are măreție sufletească[79], și anume că acesta nu caută onoarea ori gloria ca pe ceva măreț, care ar reprezenta răsplata suficientă pentru virtute, dar nici nu cere nimic de la oameni mai presus de acest lucru. Între toate cele lumești acest lucru se vădește a fi cel mai de seamă, și anume ca oamenii să dea dovadă de virtute unii față de alții.

Cap. 8. Pentru rege, răsplata îndestulătoare este de așteptat de la Dumnezeu

Deoarece onoarea mundană și gloria umană nu reprezintă o răsplată suficientă pentru solicitudinea regală, mai rămâne de cercetat în ce fel o răsplată i-ar fi totuși suficientă.

Se cade ca regele să aștepte o răsplată de la Dumnezeu. Servitorul așteaptă pentru serviciul său o răsplată de la stăpân; conducând poporul, regele este servitorul lui Dumnezeu, fiindcă, spune Apostolul, orice putere vine de la Domnul Dumnezeul nostru și, „slujitoare a Domnului, ea este o răzbunătoare mânioasă față de cel care săvârșește răul"[80], iar în Cartea Înțelepciunii[81] regii sunt descriși ca slujibași ai regatului lui Dumnezeu. Așadar, trebuie ca regii să aștepte, <fiecare> pentru guvernarea sa, o răsplată de la Dumnezeu.

Dumnezeu îi răsplătește uneori cu bunuri lumești pentru serviciul lor, însă astfel de recompense sunt atât pentru cei

communia; unde Dominus ad Ezechielem dicit „Nabuchodonosor rex babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei neque exercitui eius de Tyro pro servitute qua servivit michi adversus eam", ea scilicet servitute qua potestas, secundum Apostolum, „Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit". Et postea de praemio subdidit „Propterea haec dicit Dominus Deus: Ecce ego dabo Nabugodonosor regem Babylonis in terra Aegypti, et diripiet spolia eius, et erit merces exercitui eius".

Si ergo reges iniquos contra Dei hostes pugnantes, licet non intentione serviendi Deo sed sua odia et cupiditates exequendi, tanta mercede Dominus remunerat eis de hostibus victoriam tribuat, regna subiciat et spolia diripienda proponat, quid faciet bonis regibus qui pia intentione populum Dei regunt et hostes impugnant? Non quidem terrenam sed aeternam mercedem eis promittit, nec in alio quam in se ipso, dicente Petro pastoribus populi Dei „Pascite qui in vobis est gregem Domini, ut cum venerit Princeps pastorum", id est rex regum, Christus, „percipiatis immarcescibilem gloriae coronam"; de qua dicit Ysaias „erit Dominus sertum exultationis et dyadema gloriae populo suo".

Hoc autem ratione manifestatur. Est enim mentibus omnium ratione utentium inditum virtutis praemium beatitudinem esse; virtus enim uniuscuiusque rei describitur „quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit". Ad hoc autem quisque bene operando nititur pervenire quod est maxime desiderio inditum; hoc autem est esse felicem, quod nullus potest non velle: hoc igitur praemium virtutis convenienter expectatur

buni, cât și pentru cei răi; în legătură cu acest lucru Domnul îi spune lui Iezechiel: „Nabucodonosor, regele Babilonului, a poruncit ca armata sa să facă un mare serviciu în folosul Tirului, însă nu au fost răsplătiți de către Tir nici el, nici armata sa pentru supunerea cu care Mi-a servit față de Tir"[82], adică, potrivit Apostolului, cu acea supunere pentru care puterea, „slujitoare a Domnului, este o răzbunătoare mânioasă față de cel care săvârșește răul"[83]. Și apoi, cu privire la cel dintâi, a urmat: „De aceea a spus Domnul acestea: iată, Eu îi voi da lui Nabucodonosor, regele Babilonului, țara Egiptului, și îi va prăda bogățiile și va fi răsplata armatei sale"[84].

Dacă pe regii nedrepți care vor lupta împotriva dușmanilor Domnului, însă nu cu intenția de a-I servi lui Dumnezeu, ci urmărindu-și propriile aversiuni și dorințe, îi va răsplăti Domnul într-atât, încât să le dea victoria asupra dușmanilor, să supună pentru ei regatele și să le îngăduie luarea de prăzi de război, atunci ce va face El pentru regii cei buni care conduc cu intenție pioasă poporul Domnului și luptă împotriva dușmanilor? El nu le va oferi doar o recompensă lumească, ci și una eternă și care nu va consta în altceva decât în El însuși, așa cum le spune Petru păstorilor poporului Domnului: „Să pașteți turma Domnului ce e în stăpânirea voastră, ca, după ce va veni Principele păstorilor"[85], care este Christos, rege al regilor, „să primiți coroana nepieritoare a gloriei"; fapt despre care spune Isaia: „Domnul va fi pentru poporul său cununa bucuriei și diadema gloriei"[86].

Însă acest lucru este demonstrat prin rațiune. În mințile tuturor celor ce se folosesc de rațiune a fost sădit faptul că răsplata virtuții este fericirea. Virtutea oricărui lucru se definește ca fiind „ceea ce îl face bun pe cel ce o deține și transformă în bine opera sa"[87]. Însă fiecare se străduiește ca, făcând binele, să ajungă la acel lucru care a fost sădit cel mai adânc în dorința noastră, și anume faptul de a fi fericit, și nimeni nu

quod hominem facit beatum. Si autem bene operari virtutis est opus, regis autem opus est bene regere subditos, hoc etiam erit praemium regis, quod eum faciet esse beatum. Quid autem hoc sit, hinc considerandum est.

Beatitudinem quidem dicimus ultimum desideriorum finem; neque enim desiderii motus usque in infinitum procedit, esset enim inane naturale desiderium, cum infinita pertransiri non possint. Cum autem desiderium intellectualis naturae sit universalis boni, hoc solum bonum vere beatum facere poterit, quo adepto nullum bonum restat quod amplius desiderari possit; unde et beatitudo dicitur bonum perfectum, quasi omnia desiderabilia in se comprehendens. Tale autem non est aliquod bonum terrenum; nam qui divitias habent amplius habere desiderant, qui voluptatibus perfruuntur amplius perfrui desiderant, et simile patet in caeteris. Et si ampliora non quaerant, desiderant tamen ut ea permaneant, vel alia in locum eorum succedant: nihil enim permanens invenitur in rebus terrenis; nihil igitur terrenum est quod quietare desiderium possit. Neque igitur terrenum aliquod beatum facere potest, ut possit esse regis conveniens praemium.

Adhuc, cuiuslibet rei finalis perfectio et bonum completum ab aliquo superiori dependet, quia et ipsa corporalia meliora redduntur ex adiunctione meliorum, peiora vero si deterioribus misceantur; sicut argento si misceatur aurum, argentum fit melius, quod ex plumbi admixtione impurum efficitur. Constat autem terrena omnia esse infra mentem humanam; beatitudo autem est hominis finalis perfectio et bonum completum ad quod omnes pervenire desiderant: nihil igitur terrenum est quod hominem possit beatum facere, neque

poate voi să nu fie fericit. Așadar, în mod firesc, aceasta este așteptata răsplată a virtuții, și anume ca omul să fie făcut fericit. Dacă lucrarea virtuții este de a face bine, rolul regelui este de a-i conduce bine pe supuși și atunci răsplata lui va fi ceea ce îl va face fericit. Ce anume înseamnă asta va trebui cercetat de aici încolo.

Spunem că fericirea este scopul ultim al dorințelor. Dar mișcarea dorinței nu continuă la infinit, pentru că atunci dorința naturală ar fi goală, întrucât cele infinite nu pot fi atinse. Pentru că dorința naturii intelectuale are ca obiect binele universal, numai acest bine ar putea duce cu adevărat la fericire ; o dată dobândit acest bine, nu ar mai rămâne nici un altul care să poată fi dorit mai departe. De aceea se spune despre fericire că este binele perfect, ca și cum le-ar cuprinde în sine pe toate obiectele dorinței. Or, nu astfel este oricare bine lumesc : căci cel ce posedă bogății dorește să aibă mai mult, cel ce se înfruptă din plăceri dorește să se înfrupte mai mult și la fel se întâmplă cu toate celelalte ; iar dacă nu caută bunuri mai mari, ei doresc ca măcar acelea să le rămână sau ca altele să le ia locul. Nimic peren nu se găsește între lucrurile lumești și nimic lumesc nu este astfel încât să facă să înceteze dorința. În fapt, nici un lucru lumesc nu poate face pe cineva fericit, astfel încât să poată constitui o răsplată potrivită pentru rege.

În plus, perfecțiunea ultimă și binele deplin al oricărui lucru depind de ceva superior, căci chiar și lucrurile corporale sunt făcute mai bune prin unirea cu cele superioare lor și ajung mai rele dacă se amestecă cu cele inferioare ; așa cum, de pildă, dacă se amestecă argintul cu aurul, se obține un argint mai bun, iar din amestecarea cu plumbul, un argint impur. Este însă limpede că toate cele lumești sunt inferioare minții omenești. Fericirea reprezintă perfecțiunea ultimă a omului și binele deplin la care toți doresc să ajungă. Așadar,

igitur terrenum aliquod est praemium regis sufficiens. „Non enim", ut Augustinus dicit, „christianos principes felices dicimus quia diutius imperarunt, vel imperatores filios morte placida reliquerunt, vel hostes reipublicae diminuerunt, vel cives adversum se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt; sed felices eos dicimus si iuste imperant, si malunt cupiditatibus potius quam gentibus quibuslibet imperare, si omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter charitatem felicitatis aeternae. Tales imperatores christianos felices esse dicimus, interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod expectamus advenerit". Sed nec aliquod aliud creatum est, quod beatum hominem faciat et possit regi decerni pro praemio. Tendit enim uniuscuiusque rei desiderium in suum principium a quo esse suum causatur; causa vero mentis humanae non est aliud quam Deus qui eam ad suam imaginem fecit: solus igitur Deus est qui hominis desiderium quietare potest et facere hominem beatum et esse regi conveniens praemium.

Amplius, mens humana universalis boni cognoscitiva est per intellectum, et desiderativa per voluntatem; bonum autem universale non invenitur nisi in Deo, nihil igitur est quod possit hominem beatum facere eius implendo desiderium, nisi Deus, de quo dicitur in Psalmo „Qui replet in bonis desiderium tuum"; in hoc ergo rex suum praemium statuere debet. Hoc igitur considerans David rex dicebat „Quid mihi est in caelo et a te quid volui super terram?"; cui quaestioni postea respondens, subdit: „Mihi autem adhaerere Deo bonum est et ponere in Deo spem meam". Ipse enim est qui dat salutem regibus, non solum temporalem qua communiter salvat homines et iumenta, sed eam de qua per Ysaiam dicit „Salus autem

nu există nimic lumesc care să îl poată face pe om fericit și nimic lumesc care să reprezinte o răsplată potrivită pentru un rege. Augustin spune: „Nu susținem că principii creștini sunt fericiți pentru că au condus mai mult timp, sau pentru că au lăsat printr-o moarte liniștită ca fiii lor să conducă, ori pentru că au împuținat numărul dușmanilor, ori pentru că au putut să se apere și să-i reprime pe cetățenii care s-au ridicat împotriva lor, ci spunem că aceia sunt fericiți dacă domnesc în spirit de dreptate, dacă preferă să domnească mai degrabă asupra poftelor decât asupra oricăror neamuri dacă le fac pe toate nu din dorința de glorie deșartă, ci de dragul fericirii eterne. Spunem despre astfel de principi creștini că sunt fericiți în acest răstimp[88] lumesc prin speranță, iar apoi, când va veni ceea ce așteptăm, că vor fi propriu-zis fericiți"[89]. Nimic altceva nu a fost creat încât să îl facă pe om fericit și să îi poată fi oferit regelui drept răsplată. În principiul său, dorința fiecărui lucru tinde spre cel ce a fost cauză ființei sale. Cauza minții omenești nu este alta decât Dumnezeu, care a făcut-o pe aceasta după imaginea sa. Așadar, numai Dumnezeu este cel ce poate pune hotar dorinței omului, cel ce îl poate face fericit pe om și cel ce poate fi răsplată potrivită regelui.

Mai mult, prin intelect, mintea omenească este cunoscătoare a binelui universal, iar prin voință, doritoare a acestuia. Binele universal nu se găsește însă decât în Dumnezeu și astfel nu există nimic altceva care să-l poată face fericit pe om împlinindu-i dorința decât Dumnezeu – lucru despre care stă scris în Psalmi: „Acela umple dorința ta de bine"[90]; astfel, întru aceasta trebuie să-și hotărască regele răsplata sa. Vorbind despre acest lucru, regele David întreba: „Ce am eu în cer și ce vreau de la Tine pe pământ?"[91] și, răspunzând acestei întrebări, a urmat: „Este bine pentru mine să mă alătur Domnului și să-mi pun în El speranța mea"[92]. El este cel ce le acordă regilor nu doar sănătatea temporară[93], prin care îi ține în viață

mea in sempiternum erit", qua homines salvat eos ad aequalitatem angelorum perducens.

Sic igitur verificari potest quod regis praemium sit honor et gloria. Quis enim mundanus et caducus honor huic honori similis esse potest, ut homo sit civis sanctorum et domesticus Dei, et inter Dei filios computatus haereditatem regni caelestis assequatur cum Christo? Hic est honor quem concupiscens et admirans rex David dicebat „Nimis honorati sunt amici tui, Deus". Quae insuper humanae laudis gloria huic gloriae comparari potest, quam non fallax blandientium lingua, non decepta hominum opinio profert, sed ex interioris conscientiae testimonio prodit et Dei testimonio confirmatur qui suis confessoribus repromittit quod confiteatur eos in gloria Patris coram angelis Dei? Qui autem hanc gloriam quaerunt, eam inveniunt, et quam non quaerunt gloriam hominum, consequntur, exemplo Salomonis qui non solum sapientiam quam quaesivit accepit a Domino, sed factus est super reges alios gloriosus.

Cap. 9. Quem gradum in beatitudine obtinebunt reges beati

Considerandum autem restat ulterius, quod sublimen et eminentem obtinebunt caelestis beatitudinis gradum qui officium regium digne et laudabiliter exequntur. Si enim beatitudo virtutis est praemium, consequens est ut maiori virtuti maior gradus beatitudinis debeatur. Est autem praecipua virtus qua homo aliquis non solum se ipsum sed etiam alios dirigere potest, et tanto magis quanto plurium est regitiva, quia et secundum virtutem corporalem tanto aliquis virtuosior reputatur, quanto plures vincere potest aut pondera plura levare. Sic igitur maior virtus requiritur ad regendam domesticam

pe oameni și pe dobitoace laolaltă, ci și mântuirea aceea despre care spune Isaia: „Fi-va în eternitate mântuirea Mea”[94], prin care îi mântuiește pe oameni ridicându-i la nivelul îngerilor.

Se poate verifica astfel că onoarea și gloria sunt într-adevăr răsplata regelui. Care onoare lumească și trecătoare poate fi asemănătoare aceleia care face ca omul să fie în societatea sfinților și din casa Domnului și, fiind socotit între fiii Domnului, să dobândească moștenirea împărăției cerești? Aceasta este onoarea despre care, dorind-o și admirând-o, regele David spunea: „Preaonorați sunt apropiații Tăi, Doamne!”[95]. Ce oare de deasupra stimei omenești se poate compara cu acea glorie pe care nu o arată nici limba înșelătoare a lingușitorilor, nici opinia amăgitoare a oamenilor, dar care apare prin mărturia conștiinței interioare și care este confirmată de mărturia Domnului, care le promite credincioșilor Săi că va da despre ei mărturie întru gloria Tatălui, de față cu îngerii Domnului?[96] Cei ce caută această glorie o găsesc și dobândesc și gloria oamenilor, pe care nu o caută, după exemplul lui Solomon[97], care nu a primit de la Domnul doar înțelepciunea pe care a căutat-o, ci a fost glorificat peste toți ceilalți regi.

Cap. 9. Ce grad de fericire vor dobândi regii fericiți?

Rămâne de investigat mai departe ce grad de distincție și de înălțare în fericirea celestă vor dobândi cei care își îndeplinesc demn și lăudabil funcția regală. Dacă fericirea este răsplata virtuții, urmează că unei virtuți mai mari îi revine un grad mai mare de fericire. Virtutea cea mai de seamă este aceea prin care un om oarecare se poate guverna nu numai pe sine însuși, ci și pe alții, și cu atât este mai importantă, cu cât îi călăuzește pe mai mulți oameni; astfel, potrivit virtuții corporale, cu cât cineva poate să-i răpună pe mai mulți sau să ridice mai multe greutăți, cu atât are reputația de a fi mai vârtos[98].

familiam quam ad regendum se ipsum, multoque maior ad regimen civitatis et regni. Est igitur excellentis virtutis bene regium officium exercere: debetur igitur ei excellens in beatitudine praemium.

Adhuc, in omnibus artibus et potentiis laudabiliores sunt qui alios bene dirigunt, quam qui secundum aliorum directionem bene se habent. In speculativis enim maius est veritatem aliis docendo tradere, quam ab alio traditam capere posse; in artificiis etiam maior existimatur maiorique conducitur premio architector qui aedificium disponit, quam artifex qui secundum eius dispositionem manualiter operatur; et in rebus bellicis maiorem gloriam de victoria consequitur prudentia ducis, quam militis fortitudo. Sic autem se habet rector multitudinis in his quae a singulis secundum virtutem sunt agenda, sicut doctor in disciplinis et architector in aedificiis et dux in bellis. Est igitur rex maiori praemio dignus si bene subiectos gubernaverit, quam aliquis subditorum si sub rege bene se habuerit.

Amplius, si virtutis est, ut per eam opus hominis bonum reddatur, maioris virtutis esse videtur quod maius bonum per eam aliquis operetur. Maius autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius; unde interdum malum unius sustinetur si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro ut pax multitudini detur. Et ipse Deus mala esse in mundo non sineret, nisi ex eis bona eliceret ad utilitatem et pulchritudinem universi. Pertinet autem ad regis officium ut bonum multitudinis studiose procuret; maius igitur praemium debetur regi pro bono regimine, quam subdito pro bona actione.

Astfel, se cere o virtute mai mare pentru a conduce o familie[99] decât pentru a te conduce pe tine însuți și una mult mai mare pentru a conduce un regim al cetății sau al regatului. Așadar, faptul de a exercita bine funcția regală este propriu celei mai alese virtuți, iar răsplata, care constă în gradul înalt de fericire, se datorează acesteia.

În plus, în cazul tuturor artelor și abilităților, mai lăudabili sunt cei ce îi conduc bine pe ceilalți decât cei care respectă întocmai îndrumările altora. În domeniul speculativ, este mai mare lucru a transmite adevărul învățându-i pe alții decât a-l putea deprinde pe cel transmis de un altul; în domeniul meșteșugurilor, este socotit mai valoros și este angajat pentru o răsplată mai mare arhitectul care concepe un edificiu decât meșterul care lucrează cu mâinile conform directivelor celui dintâi; în domeniul războiului, o mai mare glorie a victoriei provine din înțelepciunea generalului decât din forța armatei. La fel stau lucrurile și cu conducătorul mulțimii în domeniul celor ce trebuie realizate de fiecare în parte conform virtuții, precum stau cu învățătorul, în domeniul disciplinelor teoretice, cu arhitectul, în domeniul construcțiilor, și cu generalul, în cel al războiului. Așadar, regele este demn de o răsplată mai mare dacă i-a guvernat bine pe supuși decât oricare dintre supuși dacă i-a dat ascultare regelui.

Mai mult, dacă virtutea este astfel încât prin ea să se vădească buna lucrare a omului, se pare că unei virtuți mai mari îi corespunde realizarea de către cineva a unui bine mai mare. Însă mai mare și mai divin este binele mulțimii decât al unuia singur, iar câteodată răul unuia este acceptat, dacă se transformă într-un bine al mulțimii, precum uciderea tâlharului ca să-i fie redată mulțimii liniștea. Și nici Dumnezeu nu ar îngădui să existe rele în lume, ci numai ca din ele să rezulte lucruri bune, în folosul și pentru frumusețea universului. Funcției regale îi revine să asigure cu grijă binele mulțimii;

Hoc autem manifestius fiet si quis magis in speciali consideret. Laudatur enim ab hominibus quaevis privata persona et ei a Deo computatur in praemium, si egenti subveniat, si discordantes pacificet, si oppressum a potentiore eripiat, denique si alicui qualitercumque opem vel consilium conferat ad salutem. Quanto igitur magis laudandus est ab hominibus et praemiandus a Deo, qui totam provinciam facit pace gaudere, violentias cohibet, iustitiam servat, et disponit quid sit agendum hominibus suis legibus et praeceptis.

Hinc etiam magnitudo regiae virtutis apparet, quod praecipue Dei similitudinem gerit, dum agit in regno quod Deus in mundo: unde et in *Exodo* iudices multitudinis dii vocantur; imperatores etiam apud romanos dii vocabantur. Tanto autem est aliquid magis Deo acceptum, quanto magis ad eius imitationem accedit; unde et Apostolus monet „Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi". Sed si, secundum Sapientis sententiam, „omne animal diligit simile sibi", secundum quod causae aliqualiter similitudinem habent causata, consequens igitur est bonos reges Deo esse acceptissimos et ab eo maxime praemiandos.

Simul etiam, ut Gregorii verbis utar, quid est <potestas culminis> nisi tempestas mentis? Quieto autem mari recte navem etiam imperitus dirigit, turbato autem mari tempestatis fluctibus etiam peritus se nauta confundit; unde plerumque in occupatione regiminis ipse quoque boni operis usus perditur, qui in tranquillitate tenebatur. Valde enim difficile est si, ut Augustinus dicit, „inter linguas sublimiter et honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se

așadar, o mai mare răsplată i se datorează regelui pentru un regim bun decât supușilor pentru o bună purtare.

Acest lucru devine mai evident dacă cineva cercetează mai îndeaproape. Orice persoană particulară este lăudată de către oameni și este socotită de către Dumnezeu <vrednică> de răsplată dacă îi vine în ajutor celui în nevoie, dacă îi împacă pe cei învrăjbiți, dacă îl smulge pe cel asuprit de sub tăria celui puternic, dacă, în sfârșit, contribuie la salvarea cuiva cu o faptă ori cu vreun sfat. Așadar, cu atât mai mult trebuie lăudat de oameni și răsplătit de Dumnezeu cel ce face ca întreaga provincie să se bucure de pace, cel ce împiedică apariția conflictelor, servește justiția și stabilește prin legile și poruncile sale ce anume trebuie să facă oamenii.

De aici reiese măreția virtuții conducerii regale, deoarece ea comportă înainte de toate o asemănare cu Dumnezeu, acționând în regat precum Dumnezeu în lume. De aceea și în Exod judecătorii sunt numiți zei[100] ai mulțimii, iar la romani, împărații erau numiți divini. Și cu atât este cineva mai plăcut lui Dumnezeu, cu cât ajunge la o mai mare imitare a Sa; de aceea avertizează Apostolul: „Fiți imitatorii Domnului, precum fiii cei mai dragi”[101]. Dar, dacă, potrivit judecății Înțeleptului, „orice vietate ține să-I fie asemănătoare”[102], conform căreia cele cauzate au într-un fel o asemănare cu cauza, rezultă că regii cei buni sunt foarte plăcuți lui Dumnezeu și trebuie răsplătiți de El în cea mai mare măsură.

În același timp, ca să mă folosesc de cuvintele lui Grigorie[103], <ce este culmea puterii> dacă nu tulburarea minții? Și un nepriceput dirijează în direcția bună o navă pe o mare liniștită, însă, pe o mare dezlănțuită cu talazuri vijelioase, <chiar> un cârmaci priceput se face una cu matelotii. În multe cazuri, pierde sensul faptei bune în exercitarea conducerii chiar acela care îl avea în momentele sale de liniște. Cum spune Augustin, le este foarte dificil acelora dacă „nu sunt ridicați în slăvi între

homines esse meminerunt". Et in *Ecclesiastico* beatus dicitur „dives qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia thesauris; qui potuit impune transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit": ex quo quasi in virtutis opere probatus invenitur fidelis. Unde secundum Biantis proverbium „principatus virum ostendit": multi enim ad principatus culmen pervenientes, a virtute deficiunt, qui dum in statu essent infimo, virtuosi videbantur. Ipsa igitur difficultas quae principibus imminet ad bene agendum, eos facit maiori praemio dignos; et si aliquando per infirmitatem peccaverint, apud homines excusabiliores redduntur et facilius a Deo veniam promerentur, si tamen, ut Augustinus dicit „pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt". In cuius rei exemplum de Achab, rege Israel, qui multum peccaverat, Dominus ad Helyam dixit: „Quia humiliatus est mei causa, non inducam hoc malum in diebus eius".

Non autem solum ratione ostenditur quod regibus excellens praemium debeatur, sed etiam auctoritate divina firmatur. Dicitur enim in Zacharia quod in illa beatitudinis die qua erit Dominus protector habitantium in Ierusalem, id est in visione pacis aeternae, aliorum domus erunt sicut domus David, quia scilicet omnes reges erunt et regnabunt cum Christo sicut membra cum capite; sed domus David erit sicut domus Dei, quia sicut regendo fideliter Dei officium gessit in populo, ita in praemio Deo propinquius inhaerebit. Hoc etiam fuit apud gentiles aliqualiter somniatum, dum civitatum rectores atque servatores in deos transformari putabant.

lingușelile celor care îi onorează atât de sublim și supușenia celor care îi adoră în prea multă ascultare, ci își aduc aminte că sunt oameni"[104]. Iar în Ecleziast se spune „fericit" despre „bogatul[105] care nu a plecat după aur, nici nu a jinduit la bani sau comori, care a putut să calce dincolo de limită fără să fie pedepsit și nu a călcat, care a putut face rele și nu a făcut"[106]; prin aceasta, ca și cum ar fi fost încercat în făptuirea virtuții, el devine credincios. De aici proverbul lui Bias: „conducerea îl arată pe cel care este bărbat"[107]. Însă mulți care păreau virtuoși pe când erau lipsiți de importanță se abat de la virtute atunci când ajung în vârful conducerii. Chiar acest impediment care îi împiedică să acționeze bine îi face pe principi și mai demni de răsplată, iar dacă au păcătuit vreodată din slăbiciune, se vor arăta mai vrednici de iertare dinaintea oamenilor și mai lesne vor merita iertarea Domnului dacă, așa cum spune Augustin, „nu omit totuși să aducă ofrandă lui Dumnezeu pentru păcatele lor, prin umilințe, spășiri și rugăciuni"[108]. Un exemplu al acestei chestiuni îl constituie Ahab, regele Israelului, care a păcătuit mult și despre care Domnul i-a spus lui Ilie: „Deoarece Mi s-a căit, nu voi abate răul peste zilele sale"[109].

Nu numai rațiunea arată că regilor li se cuvine o strălucită răsplată, ci acest lucru este întărit chiar prin autoritatea divină. Stă scris în Zaharia[110] că în acea zi de fericire în care Domnul va fi apărătorul locuitorilor Ierusalimului, adică în viziunea păcii eterne, casa tuturor va fi precum casa lui David, căci vor fi toți regi și vor domni alături de Christos, ca membrele împreună cu capul. Dar casa lui David va fi precum casa lui Dumnezeu, căci, după cum a purtat cu credință rangul Domnului conducând poporul, astfel se va ține mai aproape de Domnul în privința răsplății. Acest lucru a fost într-un fel închipuit de păgâni, când credeau că miniștrii și conducătorii cetății se transformă în zei.

Cap. 10. Quae bona perdant tyrani quae regibus exhibetur

Cum regibus tam grande in caelesti beatitudine praemium proponatur si bene in regendo se habuerint, diligenti cura se ipsos observare debent ne in tyrannidem convertantur. Nihil enim eis acceptabilius esse potest quam quod, ex honore regio, quo sublimantur in terris, in caelestis regni gloriam transferantur. E contra vero tyranni, quia propter quaedam terrena commoda iustitiam deserunt, tanto privantur praemio quod adipisci poterant iuste regendo. Quod autem stultum sit pro huiusmodi parvis et temporalibus bonis maxima et sempiterna perdere bona, nullus nisi stultus aut infidelis ignorat.

Addendum est etiam quod haec temporalia commoda, propter quae tyranni iustitiam deserunt, magis ad lucrum proveniunt regibus dum iustitiam servant. Primo namque inter mundana omnia nihil est, quod amicitiae dignae praeferendum videatur. Ipsa enim est quae virtuosos in unum conciliat, virtutem conservat atque promovet. Ipsa est qua omnes indigent in quibuscumque negotiis exequendis, quae nec prosperis importune se ingerit, nec deserit in adversis. Ipsa est quae maximas delectationes affert, in tantum ut quaecumque delectabilia in taedium sine amicis vertantur; quaelibet autem aspera, facilia et prope nulla facit amor. Nec est alicuius tyranni tanta crudelitas, ut amicitia non delectetur. Dionysius enim quondam Syracusanorum tyrannus cum duorum amicorum, qui Damon et Pythias dicebantur, alterum occidere vellet, is qui occidendus erat inducias impetravit ut domum profectus res suas ordinaret; alter vero amicorum obsidem se tyranno pro eius reditu dedit. Appropinquante autem prefixo die, nec illo redeunte, unusquisque fideiussorem stultitiae arguebat; at ille nihil se metuere de amici constantia praedicabat. Eadem

Cap. 10. Ce lucruri bune pierd tiranii și ce lucruri bune sunt acordate regilor?

Deoarece regilor li se promite ca răsplată o atât de mare fericire în ceruri, dacă s-au purtat bine la conducere, ei trebuie să se păzească cu mare grijă ca nu cumva să decadă în tiranie. Nimic nu poate fi mai convenabil pentru ei decât să fie transpuși din slava regească, datorită căreia sunt înălțați în această lume, în gloria împărăției cerurilor. Dimpotrivă, tiranii, trădând justiția în contul unor avantaje lumești, sunt lipsiți de marea răsplată pe care ar fi putut-o câștiga domnind drept. Nimeni, decât un prost sau un necredincios, nu poate ignora o atare răsplată și neghiob este cel care, pentru mărunte bunuri lumești, le pierde pe cele supreme și eterne.

Trebuie adăugat că aceste avantaje lumești, pentru care tiranii trădează justiția, sunt în mai mare măsură dobândite de regi atunci când se pun în slujba justiției. Mai întâi, între toate lucrurile din lume, nu există într-adevăr nimic care să pară preferabil unei prietenii demne: chiar aceasta este cea care îi aduce pe virtuoși la unitate, păstrează și perpetuează virtutea. Prietenia însăși este cea de care toți au nevoie în orice treabă de realizat, cea care nu se hrănește cu succese dubioase și nici nu trădează. Ea este cea care aduce cele mai mari desfătări într-o asemenea măsură, încât, fără prieteni, orice desfătare se transformă în dezgust. Iubirea face ușoară orice greutate și o face aproape inexistentă. Nici unui tiran nu îi e proprie atâta cruzime încât să nu fie atras de prietenie. Deoarece Dionysios, tiranul de odinioară al Syracuzei, voia[111] ca dintre doi prieteni pe nume Damon și Pythias să îl ucidă pe unul, cel ce trebuia ucis a cerut o amânare pentru ca, plecând de acasă, să își pună ordine în afaceri; celălalt dintre prieteni i s-a oferit tiranului chezaș pentru întoarcerea lui. Apropiindu-se ziua stabilită și neîntorcându-se acela, fiecare îl acuza de prostie

autem hora quae fuerat prefixa, occidendus, rediit. Admirans autem amborum animum, tyrannus supplicium propter fidem amicitiae remisit, insuper rogans ut eum tertium reciperent in amicitiae gradu.

Hoc tamen amicitiae bonum, quamvis desiderent tyranni, consequi non possunt. Dum enim commune bonum non quaerunt sed proprium, fit parva vel nulla communio eorum ad subditos; omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur: eos enim qui conveniunt, vel per naturae originem, vel per morum similitudinem, vel per cuiuscumque societatis communionem, videmus amicitia coniungi; parva igitur vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi. Simulque dum subditi per tyrannicam iniustitiam opprimuntur et se amari non sentiunt sed contemni, nequaquam amant. Est enim maioris virtutis inimicos diligere et persequentibus benefacere quam quod a multitudine observatur; nec habent unde de subditis conquerantur si ab eis non diligantur, quia nec ipsi tales se eis exhibent ut diligi ab eis debeant.

At boni reges dum communi profectui studiose intendunt et eorum studio subditi plurima commoda se consequi sentiunt, diliguntur a plurimis, dum subditos se amare demonstrant; quia et hoc etiam est maioris malitiae quam quod in multitudine cadat, ut odio habeantur amici et benefactoribus rependatur malum pro bono. Et ex hoc amore provenit quod bonorum regum regimen sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant. Cuius exemplum in Iulio Caesare apparet, de quo Suetonius refert quod milites suos usque adeo diligebat ut, audita quorundam caede, capillos et barbam ante non dempserit quam vindicasset; quibus rebus devotissimos sibi et fortissimos milites reddidit, ita quod plerique eorum capti, concessam sibi sub ea conditione vitam,

pe garant, dar el zicea că nu se teme în privința statorniciei prietenului. La ora la care fusese stabilit, cel ce trebuia ucis s-a întors. Tiranul, admirând curajul amândurora, a retras pedeapsa din cauza credinței prieteniei, solicitând în plus acelora să îl considere ca pe un al treilea prieten.

Totuși, deși tiranii își doresc binele prieteniei, ei nu îl pot dobândi. De vreme ce ei nu caută binele comun, ci pe cel personal, nu există decât foarte puțină comuniune între ei și supuși sau chiar deloc; însă orice prietenie se întemeiază pe o anumită comuniune: îi observăm a fi legați de prietenie pe cei care se potrivesc fie prin natura originii, fie prin compatibilitatea obiceiurilor, fie printr-o oarecare comuniune de societate. Așadar, între tirani și supuși nu există prietenie decât puțină sau chiar deloc. Totodată, de vreme ce supușii sunt oprimați de injustiția tiranică și nu se simt iubiți, ci disprețuiți, nici ei nu iubesc pe nimeni. Față de ceea ce consideră mulțimea, este o mai mare virtute în a-i iubi pe dușmani și a-i răsplăti cu bine pe persecutori. Dar tiranii nici nu au de ce să se plângă de supuși, dacă nu sunt iubiți de ei, căci ei înșiși nu se arată astfel încât să merite a fi iubiți.

Dar regii cei buni – de vreme ce urmăresc propășirea comună, iar supușii simt că dobândesc mai multe avantaje prin devotamentul lor – sunt iubiți de cei mai mulți, demonstrând, în același timp, că și ei își iubesc supușii. De aceea, îi este mult mai propriu răutății acest lucru decât consideră mulțimea, și anume ca prietenii să fie tratați cu ură, iar binefăcătorilor să le fie răsplătit cu rău binele făcut. Tocmai din această iubire provine faptul că regimul regilor buni este stabil, de vreme ce supușii nu se feresc să înfrunte anumite primejdii în numele acestora. Exemplul acestei stări de fapt apare la Iulius Cezar, la care se referă Suetoniu[112] relatând că acesta într-atât îi iubea pe soldații săi, încât, atunci când s-a auzit de uciderea unora dintre ei, nu și-a tăiat barba și părul înainte de a-i fi

si militare adversus Caesarem vellent, recusarent. Octavianus etiam Augustus, qui modestissime imperio usus est, in tantum diligebatur a subditis ut plerique morientes victimas quas devoverant immolari mandarent, quia eum superstitem reliquissent. Non est ergo facile ut principis perturbetur dominium, quem tanto consensu populus amat; propter quod Salomon dicit „Rex qui iudicat in iustitia pauperes, thronus eius in aeternum firmabitur".

Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum; non potest enim diu conservari quod votis multorum repugnat. Vix enim a quoquam praesens vita transigitur quin aliquas adversitates patiatur; adversitatis autem tempore, occasio deesse non potest contra tyrannum insurgendi et si adsit occasio, non deerit ex multis vel unus qui occasione non utatur. Insurgentem autem populus votive prosequitur, nec de facili carebit effectu quod cum favore multitudinis attentatur. Vix ergo potest contingere quod tyranni dominium protendatur in longum.

Hoc etiam manifeste patet, si quis consideret unde tyranni dominium conservetur. Non enim conservatur amore, cum parva vel nulla sit amicitia subiectae multitudinis ad tyrannum, ut ex praehabitis patet. De subditorum autem fide tyrannis confidendum non est: non enim invenitur tanta virtus in multis, ut fidelitatis virtute comprimantur ne indebitae servitutis iugum, si possunt, excutiant. Fortassis autem nec fidelitati contrarium reputabitur secundum opinionem multorum, si tyrannicae nequitiae qualitercumque obvietur. Restat ergo ut solo timore tyranni regimen sustentetur, unde et timeri se a subditis tota intentione procurant. Timor autem est debile

răzbunat. Prin aceste fapte și i-a făcut pe soldați foarte devotați și foarte curajoși, astfel încât, dacă mai mulți dintre ei erau luați prizonieri și le era oferită viața cu condiția de a voi să lupte împotriva lui Cezar, ei refuzau. Octavian Augustus, care s-a folosit cu mare chibzuință de putere, într-atât era de iubit de către supuși, încât majoritatea oamenilor puneau să fie aduse ofrandă animale sacrificiale, pe care <mai înainte> le consacrau, pentru a-l menține în viață. Nu este așadar ușor să fie tulburată domnia principelui pe care poporul îl iubește cu atât de mult consens. De aceea a spus Solomon: „Regele care îi judecă cu dreptate pe săraci va avea tronul său asigurat pe vecie”[113].

În schimb, fiindcă domnia tiranilor îi este nesuferită mulțimii, aceasta nu poate fi îndelungată, căci nu poate fi păstrat mult timp ceea ce nu convine dorințelor celor mulți. Cu greu petrece cineva viața aceasta fără a îndura nici un fel de împotriviri. Însă nu poate lipsi ocazia, într-o perioadă potrivnică, de a te ridica împotriva tirnanului; iar dacă sosește acea ocazie, atunci, dintre cei mulți, va fi cel puțin unul care să o folosească. Cel care se va ridica va fi însă însoțit de asentimentul poporului și nu va fi lipsit de un succes ușor <în lucrul> pe care îl încearcă însoțit de simpatia mulțimii. Așadar, cu greu se poate întâmpla ca domnia tiranului să se prelungească mult timp.

Dar și acest lucru se arată limpede, dacă cineva cercetează, prin ce anume își păstrează tiranul domnia. Căci nu și-o păstrează prin iubire, fiindcă din partea mulțimii supuse nu se bucură decât de puțină prietenie sau chiar deloc, după cum reiese din cele susținute deja. Apoi, tiranul nu trebuie să se sprijine pe credința supușilor: nu există atâta virtute în cei mulți, încât, prin virtutea fidelității, să se abțină de la a se scutura, dacă pot, de jugul nemeritat al servituții. Dar poate că, dacă se va pune oarecum capăt ticăloșiei tiranice, acest fapt nu va fi socotit de către mulțime ca ceva contrar fidelității. Rămâne așadar că acest regim se sprijină numai pe teama față

firmamentum; nam qui timore subduntur, si occurrat occasio qua possint impunitatem sperare, contra praesidentes insurgunt eo ardentius quo magis contra voluntatem ex solo timore cohibebantur, sicut si aqua per violentiam includatur, cum aditum invenerit impetuosius fluit. Sed nec ipse timor caret periculo, cum ex nimio timore plerique in desperationem inciderunt; salutis autem desperatio audacter ad quaelibet attemptanda praecipitat. Non potest igitur tyranni dominium esse diuturnum.

Hoc etiam non minus exemplis quam rationibus apparet. Si quis enim antiquorum gesta et modernorum eventus consideret, vix inveniet dominium tyranni alicuius diuturnum fuisse; unde et Aristoteles in sua *Politica*, multis tyrannis enumeratis, omnium monstrat dominium brevi tempore fuisse finitum; quorum tamen aliqui diutius praefuerunt quia non multum in tyrannide excedebant sed quantum ad multa imitabantur regalem modestiam.

Adhuc autem hoc magis fit manifestum ex consideratione divini iudicii. Ut enim in Iob dicitur, „regnare facit hominem ypocritam propter peccata populi". Nullus autem verius ypocrita dici potest quam qui regis assumit officium et exhibet se tyrannum; nam ypocrita dicitur qui alterius repraesentat personam, sicut in spectaculis fieri consuevit. Sic igitur Deus praefici permittit tyrannos ad puniendum subditorum peccata. Talis autem punitio in Scripturis ira Dei consuevit nominari; unde per Oseae Dominus dicit „Dabo tibi regem in furore meo". Infelix autem rex qui populo in furore Dei conceditur: non enim eius stabile potest esse dominium, quia „non obliviscetur misereri Deus, nec continebit in ira misericordias suas"; quinimmo ud per Ioelem dicitur, „est patiens, multae

de tiran, din care cauză el se și îngrijește cu întreaga sa atenție să fie temut de supuși. Teama însă este un temei slab, căci cei care sunt supuși prin teamă, dacă se ivește ocazia de a putea spera că vor scăpa nepedepsiți, se revoltă împotriva conducătorilor cu atât mai înflăcărat, cu cât mai aprig le era încătușată voința prin teamă, întocmai cum apa, dacă a fost ținută în loc cu forța, cu atât mai năvalnic curge după ce a găsit o spărtură. Însă nici teama însăși <ca metodă> nu este ferită de primejdii, căci dintr-o teamă excesivă cei mai mulți cad în disperare, iar disperarea salvării zorește la a încerca orice cu îndrăzneală. Așadar, domnia tiranului nu poate fi îndelungată.

Acest lucru reiese nu cu mai puțină limpezime din exemple decât din argumente. Dacă cineva cercetează faptele celor vechi și cele întâmplate modernilor, cu greu găsește că domnia vreunui tiran a fost îndelungată. După ce a enumerat mai mulți tirani, Aristotel a arătat în *Politica*[114] sa că domnia fiecăruia s-a mărginit la o perioadă scurtă; totuși, unii dintre ei au stat în frunte mai mult timp, însă tocmai pentru că nu stăruiau mult în tiranie, ci imitau în multe privințe înțelepciunea regală.

Pe lângă acestea, și mai clar reiese acest lucru din considerarea mărturiei divine. După cum stă scris în Iov: „El îl pune la conducere, din cauza păcatelor poporului, pe omul ipocrit”[115]. Despre nimeni altcineva nu se poate spune că este un ipocrit mai veritabil decât despre cel care, primind funcția regală, se dovedește mai apoi un tiran; căci ipocrit se spune despre acela care întruchipează rolul altcuiva[116], așa cum se obișnuiește să se facă în spectacole. Așadar, Dumnezeu permite să fie puși la conducere tirani, tocmai în vederea pedepsirii păcatelor supușilor. În Scripturi, o astfel de pedeapsă se numește, de obicei, „mânia Domnului”; căci spune Domnul prin profetul Osea: „Întru mânia-Mi îți voi pune un rege”[117]. Este însă nefericit regele dat poporului de mânia Domnului,

misericordiae, et praestabilis super malitia". Non igitur diu permittet Deus regnare tyrannos, sed post tempestatem per eos inductam populo, per eorum deiectionem tranquillitatem inducet; unde Sapiens dicit „Sedes ducum superborum destruxit Dominus, et sedere fecit mites pro eis".

Experimento etiam apparet quod reges magis per iustitiam adipiscuntur divitias quam per rapinam tyranni. Quia enim dominium tyrannorum subiectae multitudini displicet, opus habent tyranni multos habere satellites per quos contra subditos tuti reddantur, in quibus necesse est plura expendere quam a subditis rapiant. Regum autem dominium, quia subditis placet, omnes subditos pro satellitibus ad custodiam habent, in quibus expendere opus non habent sed interdum in necessitatibus plura regibus sponte donant, quam tyranni diripere possint: et sic impletur quod Salomon dicit „Alii", scilicet reges, „dividunt propria benefaciendo subiectis, et divitiores fiunt; Alii", scilicet tyranni, „rapiunt non sua, et semper in egestate sunt". Similiter etiam iusto Dei contingit iudicio ut qui divitias iniuste congregant, inutiliter eas dispergant, aut etiam iuste auferantur ab eis. Ut enim Salomon dicit, „avarus non implebitur pecunia, et qui amat divitias fructum non capiet ex eis"; quinimmo ut alibi dicit, „conturbat domum suam, qui sectatur avaritiam". Reges vero, dum iustitiam quaerunt, divitiae adiciuntur a Deo, sicut Salomoni, qui, dum sapientiam quaesivit ad faciendum iudicium, promissionem de abundantia divitiarum accepit.

căci domnia sa nu poate fi stabilă, deoarece „Domnul nu va uita să se îndure și nici nu-Și va învălui milostivirile în mânie”[118]; ba chiar dimpotrivă, după cum stă scris în Ioil, „El este îndurător, de o mare milostenie și mai presus de răutate”[119]. Așadar, Domnul nu îngăduie ca tiranii să conducă mult timp, ci, după ce a abătut prin ei năpasta asupra poporului, prin detronarea lor, îi aduce alinare. Despre acest lucru spune Înțeleptul: „Tronurile conducătorilor trufași Domnul le-a distrus și în locul lor i-a făcut pe cei blânzi să șadă”[120].

Experiența arată că mai multe bogății adună regii prin justiție decât o fac tiranii prin jafuri. Deoarece domnia tiranilor nu este pe placul mulțimii supuse, tiranii au nevoie să aibă multe gărzi care să le asigure securitatea împotriva supușilor și pentru care trebuie să plătească mai mult decât jupoaie de la supuși. În schimb, pentru că domnia regilor este pe placul supușilor, toți supușii joacă rol de gărzi de pază care nu necesită cheltuială, ba uneori dau de la ei înșiși regilor aflați în nevoie mai mult decât pot tiranii să jecmănească. Astfel se verifică ceea ce a spus Solomon, și anume că „unii”, adică regii, „împart propriile venituri supușilor și devin mai bogați”, iar „alții”, adică tiranii, „deși jecmănesc ce nu e al lor, întotdeauna se află în sărăcie”[121]. În mod similar, apare justă judecata Domnului, și anume că cine adună bogății prin nedreptate le și cheltuiește fără să tragă folos sau este, pe bună dreptate, pierdut tocmai de ele. După cum spune Solomon: „cel avar nu se va mai sătura de bani, iar cel ce iubește bogățiile nu se va înfrupta din ele”[122]; ba chiar dimpotrivă, cum spune într-alt loc, „își zdruncină liniștea căminului cel hăituit de pofta de avere”[123]. Și, într-adevăr, regilor care caută dreptatea, bogăția le este dată de Dumnezeu, precum i s-a întâmplat lui Solomon, căruia, când a cerut înțelepciunea de a face dreptate, i-a fost promisă o mare de bogății.

De fama vero superfluum videtur dicere. Quis dubitet bonos reges non solum in vita, sed magis post mortem quodammodo laudibus hominum vivere in desiderio haberi, malorum vero nomen aut statim deficere, vel si excellentes in malitia fuerint, cum detestatione ipsorum rememoratur. Unde Salomon dicit „Memoria iusti cum laudibus, nomen autem impiorum putrescet", quia vel deficit, vel remanet cum foetore.

Cap. 11. Quae supplicia sustinebunt tyranni

Ex his ergo manifestum est quod stabilitas potestatis, divitiae, honor et fama magis regibus quam tyrannis ad votum proveniunt, propter quae tamen indebite adipiscenda declinat in tyrannidem principies: nullus enim a iustitia declinat nisi cupiditate alicuius commodi tractus. Privatur insuper tyrannus excellentissima beatitudine, quae regibus debetur pro praemio, et, quod est gravius, maximum tormentum sibi acquirit in poenis: si enim qui unum hominem spoliat, vel in servitutem redigit, vel occidit, maximam poenam meretur, quantum quidem ad iudicium humanum mortem, quantum vero ad iudicium Dei damnationem aeternam, quanto magis putandum est tyrannum deteriora mereri supplicia, qui undique ab omnibus rapit, contra omnium comunem libertatem laborat, pro libito voluntatis quoscumque interficit. Tales insuper raro poenitent, vento inflati superbiae, merito peccatorum a Deo deserti et adulationibus hominum delibuti, et rarius digne satisfacere possunt. Quando enim restituent omnia quae praeter iustitiae debitum abstulerunt ad quae tamen restituenda nullus dubitat eos teneri? Quando recompensabunt eis quos oppresserunt et iniuste qualitercumque laeserunt?

Cu privire la faimă, se pare că este superfluu să mai adăugăm ceva. Cine se îndoiește că regii cei buni trăiesc în lauda oamenilor nu numai în timpul vieții, ci oarecum mai mult după moarte, și sunt evocați cu regret, și că renumele celor răi ori apune curând, ori, dacă s-au distins în mod excepțional prin răutățile lor, sunt pomeniți cu ură[124] ? Iar despre acest lucru Solomon spune: „Întru laudă e pomenirea celui drept, în timp ce numele nelegiuiților putrezește"[125] pentru că fie dispare, fie rămâne ca un miros urât.

Cap. 11. Ce pedepse vor îndura tiranii?

Din acestea rezultă cu claritate că trăinicia puterii, a averii, onoarea și faima vin mai mult în întâmpinarea rugăminții regilor decât a tiranilor, din cauza cărora totuși, dacă le obțin pe nedrept, și principii cad în tiranie. Nimeni nu se abate de la justiție decât dacă este atras de dorința unui anumit câștig. În plus, tiranul este privat de cea mai mare fericire care li se cuvine regilor drept răsplată și, ceea ce este mai grav, primește ca pedeapsă chinul cel mai mare. Dacă cineva pradă un om, îl înrobește sau îl ucide, acela merită cea mai grea pedeapsă: cât privește judecata oamenilor, aceasta este moartea, iar cât privește judecata Domnului, ea este pedeapsa veșnică. Cu atât mai mult trebuie să fim de părere că tiranul are parte de pedepse și mai mari, el, care îi pradă pe toți de toate, uneltește împotriva libertății comune a tuturor și omoară pe oricine după bunul plac al voinței sale. Mai mult: astfel de indivizi se căiesc rareori, deoarece sunt îngâmfați de avântul trufiei, părăsiți de Dumnezeu din cauza păcatelor, îmbuibați de lingușirile oamenilor, și încă mai rar pot, în mod demn, să-și repare greșelile. Când le restituie ei pe toate cele pe care le-au luat împotriva datoriei față de justiție, la restituirea cărora nimeni nu se îndoiește că aceia sunt obligați? Când îi vor recompensa pe aceia pe care i-au oprimat și i-au lezat pe nedrept?

Adiicitur autem ad eorum impoenitentiam quod omnia sibi licita existimant quae impune sine resistentia facere potuerunt; unde non solum emendare non satagunt quae male fecerunt, sed sua consuetudine pro auctoritate utentes, peccandi audaciam transmittunt ad posteros, et sic non solum suorum facinorum apud Deum rei tenentur, sed etiam eorum quibus peccandi occasionem reliquerunt.

Aggravatur etiam eorum peccatum ex dignitate suscepti officii. Sicut enim terrenus rex gravius punit suos ministros, si inveniat eos sibi contrarios ita Deus magis puniet eos, quos sui regiminis executores et ministros fecit, si nequiter agant, Dei iudicium in amaritudinem convertentes. Unde et in libro *Sapientiae* ad reges iniquos dicitur „Quoniam cum essetis ministri regni illius, non iuste iudicastis, neque custodistis legem iustitiae, neque secundum voluntatem Dei ambulastis, horrende et cito apparebit vobis quoniam iudicium durissimum in his qui praesunt fiet. Exiguo enim conceditur misericordia, potentes autem potenter tormenta patientur". Et ad Nabugodonosor per Ysaiam dicitur „Ad infernum detraheris in profundum laci. Qui te viderint, ad te inclinabuntur teque prospicient", quasi profundius in poenis submersum.

Cap. 12. Recapitulatio huius primi libri

Si igitur regibus habundanter temporalia bona proveniunt et excellens beatitudinis gradus praeparatur a Deo, tyranni autem et a temporalibus bonis quae cupiunt plerumque frustrantur, multis insuper periculis temporalibus subiacentes, et, quod est amplius, bonis aeternis privantur ad poenas gravissimas reservati, vehementer studendum est his, qui regendi officium susceperunt, ut reges se subditis praebeant, non tyrannos.

Acestora li se adaugă infatuarea de a le socoti permise pentru ei pe toate cele ce le-au putut face fără vreo piedică și rămânând nepedepsiți. Dar nu numai că nu se zbat să îndrepte relele făcute, ci, folosindu-se de obiceiurile lor ca de un model, ei le transmit urmașilor îndrăzneala de a păcătui și astfel nu doar ticăloșiile lor sunt culpabilizate înaintea Domnului, ci și ale acelora cărora le-au oferit prilejul de a păcătui.

Păcatul lor se agravează pe măsura demnității funcției primite. După cum un rege lumesc își pedepsește mai sever miniștrii dacă și-i află potrivnici, tot așa Dumnezeu îi pedepsește mai tare pe aceia pe care Și-i face miniștri și executanți ai guvernării Sale. Acestora, dacă acționează nesăbuit, judecata Domnului le aduce amărăciune. De aceea li se adresează regilor nedrepți în Cartea Înțelepciunii: „Deoarece, pe când erați slujbașii domniei Sale, nu ați judecat drept și nici nu ați vegheat legea dreptății Noastre, nici nu ați mers după voia Domnului, vă va apărea amenințător și înspăimântător, căci atât de aspra Sa judecată se va abate asupra celor ce-I stau împotrivă. Celui slab îi este acordată milostenia, însă cei tari vor suferi mai tare supliciile pedepsei”[126]. Și lui Nabucodonosor i se spune în Isaia: „În străfundul lacului vei fi tras în jos spre infern. Cine te va vedea se va înduioșa de tine și îți va purta de grijă”[127], ca de unul adânc cufundat în pedepse.

Cap. 12. Recapitularea acestei prime cărți

Așadar, dacă regilor li se oferă bunuri temporare din abundență și le este pregătit de către Dumnezeu cel mai mare grad de fericire, iar dacă tiranii sunt frustrați de multe ori de bunurile temporare pe care și le doresc și, în plus, se supun multor pericole temporare și, ceea ce este și mai rău, fiindu-le rezervate cele mai severe pedepse, sunt privați de bunurile eterne, atunci cu atât mai mult acelora care au primit funcția de a domni le revine sarcina de a se strădui să li se dedice

De rege autem quid sit, et quod expediat multitudini regem habere adhuc autem quod praesidenti expediat se regem multitudini exhibere subiectae, non tyrannum, tanta a nobis dicta sint.

Liber II

Cap. 1. Quid sit regis officium

Consequens autem est dictis considerare quid sit regis officium et qualem oporteat esse regem.

Quoniam vero ea quae sunt secundum artem imitantur ea quae sunt secundum naturam, ex quibus accipimus ut secundum rationem operari possimus, optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare : universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat ; particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et caeterae vires animae a ratione reguntur ; et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo.

Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod ratio regit ceteras hominis partes, sed ulterius quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo ; quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam

supușilor ca regi și să nu fie tirani. Cu privire la ce este regele, despre faptul că este util pentru mulțime să aibă un rege și, în plus, cu privire la faptul că este mai bine pentru cel ce conduce să se înfățișeze pe sine ca rege al mulțimii supuse, și nu ca tiran, atâtea au fost cele pe care le-am dezbătut.

Cartea a II-a

Cap. 1. Ce este funcția regală?

După cele spuse, urmează să cercetăm ce este funcția regelui și cum trebuie să fie regele.

Deoarece cele ce există potrivit artei le imită[128] pe cele ce există potrivit naturii, pe care le percepem pentru a putea acționa potrivit rațiunii, funcția regelui pare a întruchipa cel mai bine forma regimului natural. În natura lucrurilor se manifestă însă un regim universal și unul particular. Universal în măsura în care toate sunt cuprinse sub regimul lui Dumnezeu, întrucât providența sa guvernează universul; pe de altă parte, un regim particular, foarte asemănător celui divin, se manifestă în om, care se numește, de aceea, microunivers[129], pentru că în el se regăsește forma regimului universal. Astfel, așa cum creația corporală în universalitatea sa și toate virtuțile spirituale sunt cuprinse sub regimul divin, tot așa organele corpului și celelalte facultăți ale sufletului sunt conduse de rațiune: așadar, într-un anumit sens, precum stă Dumnezeu față de lume, așa stă rațiunea în om.

Dar, după cum am arătat mai sus, pentru că omul este o ființă în mod natural socială, trăitoare în mulțime, asemănarea cu regimul divin nu se manifestă în om numai în măsura în care rațiunea conduce celelalte părți ale omului, ci mai mult în măsura în care mulțimea este condusă de rațiunea unui singur om; acest lucru îi revine cel mai bine funcției regelui,

animalibus, quae socialiter vivunt, quaedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae. Hoc igitur officium rex se suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima et sicut Deus in mundo; quae si diligenter recogitet, ex altero iustitiae in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium in regno exerceat ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit, dum reputat singulos, qui suo subsunt regimini, sicut propria membra.

Cap. 2. Quae ad regis officium pertinent in institutione civitatis aut regni

Oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat, sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum.

Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo: unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat. Haec etiam duo opera anima habet in corpus: nam primo quidem virtute animae formatur corpus, deinde vero per animam corpus regitur et movetur. Horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium; unde ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regimine regis nomen accipitur. Primum autem opus non omnibus regibus convenit: non enim omnes regnum aut civitatem instituunt, in quo regnant, sed regno aut civitati iam institutis regiminis curam impendunt.

în timp ce în cazul anumitor animale care trăiesc în mod social, apare o anumită similitudine cu acest regim, așa cum este cazul albinelor, între care se spune că există o „regină", nu fiindcă în cazul lor ar exista un regim rațional, ci unul prin instinct, sădit în natura lor de către un atotconducător care este autorul naturii. Așadar, regele află că primește această funcție pentru a fi la conducere precum este sufletul în corp și precum este Dumnezeu față de lume. Dacă ia seamă cu atenție la acestea, pe de o parte, se aprinde în el zelul justiției, de vreme ce consideră că pentru aceasta a fost pus <rege>, ca, în locul lui Dumnezeu, să facă dreptate în regat, iar pe de altă parte, dobândește blândețea și indulgența clemenței, de vreme ce îl socotește pe fiecare dintre cei ce i se supun regimului ca pe un membru al propriului <trup>.

Cap. 2. Care sunt atribuțiile funcției regelui în întemeierea cetății sau a regatului?

Trebuie așadar să cercetăm ce face Dumnezeu în lume și astfel se va vădi ce îi revine de făcut regelui.

În mod universal, trebuie luate în considerare două lucrări ale lui Dumnezeu în lume: una prin care a creat lumea și alta prin care, o dată lumea creată, o guvernează. Aceste două lucrări le îndeplinește și sufletul în raport cu corpul: într-adevăr, corpul este format mai întâi prin puterea sufletului, iar apoi tot de către suflet este condus și mișcat corpul. Dintre acestea, cea de-a doua îi revine într-un mod mai propriu funcției regale. Faptul de a guverna le revine tuturor regilor, iar de la regimul guvernării este preluat și numele de rege. Însă prima lucrare amintită nu li se potrivește tuturor regilor, căci nu toți instituie regatul sau cetatea în care domnesc, ci își consacră conducerea regimului cetății sau regatului deja instituit.

Est tamen considerandum quod nisi praecessisset qui institueret civitatem aut regnum, locum non haberet gubernatio regni; sub regis enim officio comprehenditur etiam institutio civitatis et regni: nonnulli enim civitates instituerunt, in quibus regnarent, ut Ninus Ninive, et Romulus Romam. Similiter etiam ad gubernationis officium pertinet ut gubernata conservet, ac eis utatur ad quod sunt constituta; non igitur gubernationis officium plene cognosci poterit si institutionis ratio ignoretur.

Ratio autem institutionis regni ab exemplo institutionis mundi sumenda est: in quo primo consideratur ipsarum rerum productio, deinde partium mundi ordinata distinctio. Ulterius autem singulis mundi partibus diversae rerum species distributae videntur, ut stellae caelo, volucres aeri, pisces aquae, animalia terrae; deinde singulis ea, quibus indigent, habundanter divinitus provisa videntur. Hanc autem institutionis rationem Moyses subtiliter et diligenter expressit. Primo enim rerum productionem proponit, dicens „In principio creavit Deus caelum et terram"; deinde secundum ordinem convenientem omnia divinitus distincta esse denuntiat, videlicet diem a nocte, a superioribus inferiora, mare ab arida. Hinc caelum luminaribus, avibus aerem, mare piscibus, animalibus terram ornatam refert ultimo assignatum hominibus animalium terreque dominium; usum vero plantarum tam ipsis quam animalibus caeteris ex providentia divina denuntiat.

Institutor autem civitatis et regni de novo quidem producere homines et loca ad inhabitandum et caetera vitae subsidia non potest, sed necesse habet his uti quae in natura

Trebuie să considerăm că, dacă înainte nu ar fi existat cineva care să fi întemeiat cetatea sau regatul respectiv, nu ar avea loc nici o guvernare a regatului; așadar, în conceptul funcției regale este subînțeleasă chiar și instituirea regatului sau a cetății. Au existat într-adevăr unii regi care au întemeiat cetățile în care au condus, așa cum e cazul lui Ninus și al cetății Ninive sau cel al lui Romulus și al Romei. În mod similar, funcției de guvernare îi revine <sarcina de> a păstra cele guvernate și de a le folosi în vederea celor ce au fost stabilite. Funcția guvernării nu ar fi deplină dacă ar fi ignorată rațiunea întemeierii.

Rațiunea întemeierii regatului trebuie înțeleasă pornind de la modelul întemeierii lumii. Pentru acesta din urmă, se ia în considerare producerea propriu-zisă a lucrurilor, în primul rând, și apoi diferențierea ordonată pe părți a lumii. Apoi, apar distribuite pentru fiecare parte a lumii speciile diverselor existențe: pentru cer apar stelele, în aer zburătoarele, peștii în apă, animalele pe pământ; apoi, pentru fiecare în parte par a fi în mod divin și din belșug prevăzute acele lucruri de care are nevoie. Această rațiune a întemeierii Moise a exprimat-o cu finețe și acuitate. Mai întâi, el a pus în față producerea lucrurilor, spunând: „La început Dumnezeu a creat pământul și cerul"[130]; apoi, arată că toate au fost diferențiate în chip divin conform unei ordini potrivite: adică ziua de noapte, cele de dedesubt de cele de deasupra, marea de uscat. După aceea, se referă la faptul că cerul a fost împodobit cu astre, văzduhul umplut cu păsări, marea cu pești și pământul cu animale și, în cele din urmă, că oamenilor le-a fost dată domnia asupra animalelor și asupra pământului; plecând tot de la providența divină, arată folosul plantelor atât pentru ele însele, cât și pentru celelalte animale.

Întemeietorul unei cetăți sau al unui regat nu îi poate crea ca atare pe oameni, locurile menite locuirii și celelalte mijloace de supraviețuire, ci este nevoit să se folosească de toate

praeexistunt; sicut et caeterae artes operationis suae materiam a natura accipiunt, ut faber ferrum, aedificator autem ligna et lapides in artis usum assumunt. Necesse est igitur institutori civitatis et regni primum quidem congruum locum eligere, qui salubritate habitatores conservet, ubertate ad victum sufficiat, amoenitate delectet, munitione ab hostibus tutos reddat. Quod si aliquid de dicta opportunitate deficiat, tanto locus erit convenientior quanto plura vel magis necessaria de praemissis habebit. Deinde necesse est ut locum electum institutioni civitatis aut regni distinguat secundum exigentiam eorum quae perfectio civitatis aut regni requirit: puta, si regnum instituendum sit, oportet providere quis locus aptus sit urbibus constituendis, quis villis, quis castris, ubi constituenda sint studia litterarum, ubi exercitia militum, ubi negotiatorum conventus, et sic de aliis quae perfectio regni requirit. Si autem institutioni civitatis opera detur, providere oportet quis locus sit sacris, quis iuri reddendo, quis artificibus singulis deputandus. Ulterius autem oportet homines congregare, qui sunt congruis locis secundum sua officia deputandi. Demum vero providendus est ut singulis necessaria suppetant secundum uniuscuiusque conditionem et statum: aliter enim nequaquam posset regnum vel civitas commanere.

Haec igitur sunt, ut summarie dicatur, quae ad regis officium pertinent in institutione civitatis aut regni, ex similitudine institutionis mundi assumpta.

acestea care preexistă în natură, așa cum și celelalte meșteșuguri își preiau din natură materia lucrărilor lor, precum iau pentru utilizare în meșteșugurile lor fierarul fierul, iar constructorul lemnul și piatra. Așadar, întemeietorului cetății sau al regatului îi revine în primul rând <sarcina> de a alege un loc convenabil care să mențină sănătatea locuitorilor, să asigure abundența hranei, să fie un loc plăcut și să asigure prin fortificații locuri de adăpost împotriva dușmanilor. Și, chiar dacă îi lipsește ceva din configurația avantajoasă menționată, acel loc va fi cu atât mai convenabil, cu cât va prezenta mai multe condiții necesare. Apoi, este necesar să diferențieze locul ales pentru întemeierea unei cetăți sau a unui regat potrivit acelor exigențe cerute de perfecționarea cetății sau a regatului. De exemplu, dacă trebuie întemeiat un regat, este necesar să se determine ce loc este potrivit pentru construirea de orașe, care pentru gospodării de țară, care este bun de castre, unde trebuie așezate școlile, unitățile militare, piețele comerciale și toate celelalte cerute de completitudinea unui regat. Însă, dacă cineva își dă silința pentru a întemeia o cetate, trebuie să determine ce loc să fie dedicat celor sacre, care să îi revină justiției, care să fie dedicat fiecărui meșteșug în parte. Apoi, trebuie să îi grupeze pe oamenii care trebuie plasați în conformitate cu funcția lor în locuri potrivite. Apoi, trebuie văzut ca fiecăruia să îi stea la dispoziție toate cele necesare potrivit statutului și condiției sale, căci altfel cetatea sau regatul nu vor putea nicidecum să dăinuiască.

Așadar, prezentate pe scurt și determinate prin asemănare cu întemeierea lumii, acestea sunt cele ce îi revin funcției regelui la întemeierea cetății sau a regatului.

Cap. 3. Quod ratio gubernationis ex divina gubernatione sumenda est

Sicut autem institutio civitatis aut regni ex forma institutionis mundi convenienter accipitur, sic et gubernationis ratio ex divina gubernatione sumenda est.

Est tamen praeconsiderandum quod gubernare est, id quod gubernatur, convenienter ad debitum finem perducere: sic enim navis gubernari dicitur dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur. Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum, ad gubernationis officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illaesam, sed quod ulterius ad finem perducat. Si vero aliquid esset, cuius finis non esset extra ipsum, ad hoc solum tenderet gubernatoris intentio ut rem illam in sua perfectione conservaret illaesam. Et quamvis nihil tale esse inveniatur in rebus preter ipsum Deum, qui est omnibus finis, erga id tamen, quod ad finem extrinsecum ordinatur, multipliciter cura impenditur a diversis. Nam forte alius erit qui curam gerit ut res in suo esse conservetur alius autem ut ad altiorem perfectionem perveniat ut in ipsa navi, unde gubernationis nomen assumitur, manifeste apparet. Faber enim lignarius curam habet restaurandi si quid collapsum fuerit in navi, sed nauta sollicitudinem gerit ut navim perducat ad portum. Sic etiam contingit in homine: nam medicus curam gerit ut vita hominis conservetur, yconomus, ut suppetant necessaria vitae, doctor autem curam gerit ut veritatem cognoscat, institutor autem morum, ut secundum rationem vivat.

Cap. 3. Rațiunea guvernării trebuie concepută pornind de la guvernarea divină

Așa cum întemeierea cetății sau a regatului este concepută în mod potrivit pornind de la conceptul creației lumii, la fel și rațiunea guvernării trebuie concepută pornind de la guvernarea divină.

Trebuie subînțeles faptul că a guverna înseamnă a-l conduce la finalitatea asumată pe acela care este guvernat. Se spune astfel că nava este comandată atunci când prin strădania marinarului este adusă teafără, pe un drum sigur, în port. Așadar, dacă ceva este raportat la un scop extrinsec, precum nava la port, atunci îi vor reveni funcției guvernării nu numai faptul de a menține în sine neatinsă starea de lucruri, ci și ca, ulterior, să o aducă la finalitatea ei. Dacă ar exista ceva a cărui finalitate să nu se situeze în afara sa, numai în acest caz proiectul guvernării ar trebui să tindă către păstrarea neatinsă în perfecțiunea sa a acelei stări de lucruri. Și, chiar dacă nu există nimic de o asemenea natură printre existențe, în afară de Dumnezeu însuși, care este finalitatea tuturor, totuși față de acela care se raportează la finalitatea extrinsecă se cheltuiește grijă în mod variat și în sensuri diferite. Căci poate va fi unul care se va îngriji ca lucrurile să se mențină în ființa lor, însă altul se va îngriji ca ele să atingă o perfecțiune ulterioară, precum apare în chip manifest în cazul navei în legătură cu care este determinat conceptul guvernării. Tâmplarul are sarcina de a repara dacă s-a stricat ceva în navă, însă marinarul are ca sarcină a duce nava în port. Așa se întâmplă și în cazul omului : medicul îi poartă de grijă omului, astfel încât să îl țină în viață, economistul se îngrijește ca acesta să aibă la dispoziție toate cele necesare vieții, învățatul are ca sarcină ca acesta să cunoască adevărul, educatorul, ca acesta să cunoască tradiția și să trăiască potrivit rațiunii.

Quod si homo non ordinaretur ad aliud exterius bonum, sufficerent homini curae praedictae; sed est quoddam bonum extraneum homini quandiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem, quia, ut Apostolus dicit, „quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino". Unde homo christianus, cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita, et qui pro ea consequenda Spiritus Sancti arrham accepit, indiget alia spirituali cura per quam dirigatur ad portum salutis aeternae, haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur.

Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius. Si igitur finis ultimus hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regendae multitudinis finis ultimus esset ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret, et si quidem ultimus sive unius hominis sive multitudinis finis esset corporalis, vita et sanitas corporis, medici esset officium; si vero ultimus finis esset divitiarum affluentia, yconomus rex quidam multitudinis esset; si vero bonum cognoscendae veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est quae est secundum virtutem, virtuosa igitur vita finis est congregationis humanae. Huius autem signum est, quia hii soli sunt partes multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis; si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent. Nunc autem videmus eos solos sub una

Dacă omul nu s-ar raporta la un alt bine exterior, atunci aceste îngrijiri amintite i-ar fi suficiente; dar există un anumit bine pentru om, unul exterior și străin, cât timp trăiește ca muritor, adică fericirea ultimă care este așteptată după moarte în bucuria Domnului; căci Apostolul spune: „peregrini suntem către Domnul cât timp suntem într-un corp"[131]. În legătură cu asta, creștinul, pentru care a fost dobândită acea fericire prin sângele lui Christos și care, pentru a o putea căuta, a primit, ca garanție, Sfântul Duh, are nevoie de o altă îngrijire spirituală prin care să fie îndrumat către portul salvării eterne; tocmai o astfel de grijă li se arată credincioșilor de către slujitorii Bisericii lui Christos.

Aceeași însă trebuie să fie judecata despre finalitatea întregii mulțimi și a unuia singur. Dacă finalitatea ultimă a omului ar fi un bine anume, existent în sine, atunci și finalitatea ultimă a mulțimii de condus ar fi ca mulțimea să dobândească un astfel de bine și să rămână în el; dacă finalitatea ultimă a unui singur om sau a mulțimii ar fi o viață corporală și sănătatea corpului, atunci ar fi treaba medicilor; dacă finalitatea ultimă ar fi abundența de bogății, atunci, într-adevăr, economistul ar fi regele mulțimii; dacă binele de a cunoaște adevărul ar fi cel la care poate mulțimea să tindă, atunci regele ar avea de făcut treaba învățătorului. Finalitatea ultimă a mulțimii pare a fi însă aceea de a trăi laolaltă conform virtuții: de aceea se adună oamenii în grup, anume pentru a trăi bine[132] laolaltă, lucru ce nu poate rezulta dacă fiecare trăiește de unul singur. Viața bună este aceea dusă potrivit virtuții, iar finalitatea asocierilor dintre oameni este viața întru virtute. Semnul acestei stări de lucruri este faptul că numai aceia sunt părtași la o mulțime asociată care colaborează între ei în vederea faptului de a trăi bine. Dacă oamenii s-ar alătura numai din pricina faptului de a viețui, atunci animalele și sclavii ar fi o parte asocierii civile; dacă s-ar alătura din pricina agonisirii de bogății, atunci toți

multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum.

Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eumdem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius, non est ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.

Siquidem igitur ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem : hunc enim dici regem supponimus, cui summa regiminis in rebus humanis committitur. Tanto autem est regimen sublimius quanto ad finem ulteriorem ordinatur : semper enim invenitur ille, ad quem pertinet ultimus finis, imperare operantibus ea quae in finem ultimum ordinantur ; sicut gubernator, ad quem pertinet navigationem disponere, imperat ei, qui navem constituit, qualem navem navigationi aptam facere debeat ; civilis qui uti armis, imperat fabro, qualia arma fabricet. Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, secundum illud Apostoli „Gratia Dei, vita aeterna", perducere ad illum ultimum finem non est humani regiminis sed divini.

Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo sed etiam Deus, scilicet ad Dominum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non

neguțătorii ar ține împreună de o singură cetate. Acum însă noi îi vedem a fi socotiți ca aparținând unei singure mulțimi numai pe aceia care, în scopul de a trăi bine, sunt conduși sub aceleași legi și sub același regim.

Dar, deoarece faptul de a trăi potrivit virtuții se raportează în cazul omului la o finalitate ulterioară care constă în bucuria divină, așa cum am afirmat mai sus, trebuie ca aceeași finalitate ce îi revine unui singur om să îi fie proprie și mulțimii omenești asociate, finalitatea ultimă a unei mulțimi asociate nu este aceea de a trăi conform virtuții, ci de a ajunge la bucuria divină printr-o viață virtuoasă.

Așadar, dacă într-adevăr, prin virtutea naturii umane, s-ar putea ajunge la această finalitate, atunci ar fi necesar ca funcției regelui să-i revină faptul de a-i conduce pe oameni înspre această finalitate. Presupunem că este numit rege acela a cărui conducere supremă a regimului este dedicată treburilor omenești. Un regim este cu atât mai înalt cu cât se raportează la o finalitate mai îndepărtată. Întotdeauna se găsește acela, de care depinde finalitatea ultimă, care să le poruncească executanților cele ce se raportează la finalitatea ultimă. De pildă căpitanul, căruia îi revine sarcina de a conduce navigarea, îi poruncește celui ce construiește nava în ce fel trebuie să o facă aptă de navigare. Locuitorul cetății care trebuie să folosească armele îi poruncește armurierului în ce fel să fabrice arma. Dar, deoarece omul nu dobândește finalitatea bucuriei divine prin virtute umană, ci prin virtutea divină – căci, potrivit Apostolului: „Viața veșnică este harul lui Dumnezeu"[133] –, nu ține de conducerea omenească a-l face pe om să ajungă la acea finalitate ultimă, ci ține de cea divină.

Așadar, un astfel de regim se referă la acel rege care nu este numai om, ci chiar Dumnezeu, adică Domnul nostru Isus Christos, care, făcându-i pe oameni fiii Domnului, i-a dus în gloria cerească. Acesta este regimul încredințat acestuia, regim

corrumpetur, propter quod non solum sacerdos, sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Ieremia „Regnabit rex, et sapiens erit"; unde ab eo regale sacerdotium derivatur, et quod est amplius, omnes Christi fideles, in quantum sunt membra eius, reges et sacerdotes dicuntur.

Huiusmodi ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia discreta, non terrenis regibus sed sacerdotibus est commissum, et praecipue summo sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subiectos, sicut ipsi Domino Ihesu Christo. Sic enim, ud dictum est, ei ad quem ultimi finis pertinet cura subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi.

Quia igitur sacerdotium gentium et totus divinorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quae omnia ordinantur ad multitudinis bonum commune, cuius regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdebantur. Sed et in Veteri lege promittebantur bona terrena non a daemonibus, sed a Deo vero religioso populo exhibenda; unde et in lege Veteri sacerdotes regibus leguntur fuisse subiecti. Sed in Nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona caelestia; unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti.

Unde mirabiliter ex divina providentia factum est ut in romana urbe, quam Deus praeviderat christiani sacerdotii principalem sedem futuram, hic mos paulatim inolesceret ut civitatis rectores sacerdotibus subderentur. Sicut enim Valerius Maximus refert, „omnia post religionem ponenda semper nostra civitas duxit, etiam in quibus summae maiestatis decus conspici voluit. Quapropter non dubitaverunt sacris imperia

care nu va pieri, pentru că este numit rege, nu numai sacerdot; în sfintele Scripturi, Ieremia spune: „Va domni ca rege și va fi înțelept”[134], și de la acesta provine sacerdoțiul regal, ba mai mult, toți credincioșii lui Christos, în măsura în care sunt părtași ai acestuia, sunt numiți regi și sacerdoți.

Slujirea unui astfel de regim, așa cum cele spirituale au fost despărțite de cele lumești, nu a fost încredințată unor regi lumești, ci sacerdoților și mai ales celui mai înalt sacerdot, succesorul lui Petru, vicar al lui Christos, pontif roman, căruia toți regii poporului creștin trebuie să i se supună precum față de însuși Domnul Isus Christos. Astfel, după cum s-a spus, aceluia căruia îi revine grija finalității ultime trebuie să i se supună aceia cărora le revine grija finalităților premergătoare și să fie conduși prin porunca sa.

Pentru că sacerdoțiul popoarelor barbare și întregul lor cult al divinităților existau pentru a fi dobândite bunurile temporare care se raportează toate la binele comun al mulțimii, a cărui grijă apasă asupra regelui, în mod simetric, sacerdoții popoarelor se supuneau regilor. Dar și în Vechiul Testament nu demonii promiteau bunurile lumești, ci chiar Dumnezeu trebuia să le arate poporului pios, și tot în Vechiul Testament se citește că sacerdoții erau supuși regilor. Dar în Noul Testament sacerdoțiul are un rang mai înalt prin care oamenilor le sunt împărtășite bunurile cerești, iar de aceea, în legea lui Christos, regii trebuie să fie supuși sacerdoților.

De aceea, prin providența divină, s-a făcut ca în chip uimitor[135], aici, în cetatea romană, pe care Dumnezeu a prestabilit-o ca viitor așezământ principal al sacerdoțiului creștin, să ia încet naștere obiceiul ca toți conducătorii de cetăți să se supună sacerdoților. Așa cum declară Valerius Maximus: „cetatea noastră întotdeauna le-a condus pe toate punându-le mai prejos de religie și chiar a vrut să fie remarcată între

servire, ita se humanarum rerum habitura regimen existimantia, si divinae potentiae bene atque constanter fuissent famulata". Quia etiam futurum erat ut in Gallia christiani sacerdotii plurimum vigeret religio, divinitus est provisum ut etiam apud Gallos gentiles sacerdotes, quos druides nominabant, totius Galliae ius diffinirent, ut refert Iulius Caesar in libro quem De bello gallico scripsit.

Cap. 4. Ad hoc regis studium oportet intendere qualiter multitudo bene vivat

Sicut autem ad vitam, quam in caelo speramus beatam, ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt, ita ad bonam multitudinis vitam ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona per hominem procurantur, sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio. Si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet praeesse debet his qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit quod rex, sicut divino regimine quod administratur per sacerdotum officium subdi debet, ita praeesse debet omnibus humanis officiis et ea imperio sui regiminis ordinare.

Cuicumque autem incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini : sicut faber sic facit gladium ut pugnae conveniat, et aedificator sic debet domum disponere ut ad inhabitandum sit apta. Quia igitur vitae qua hic in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare

acestea strălucirea celei mai înalte demnități. Drept urmare, autoritățile sacerdotale nu au pregetat să slujească, deoarece considerau că așa vor sta lucrurile și în conducerea treburilor omenești dacă puterile divine au fost slujite bine și consecvent"[136]. Pentru că în viitor religia sacerdoțiului creștin urma să aibă în Galia un succes foarte mare, a fost prevăzut în chip divin ca întreaga Galie să își stabilească dreptul, urmându-i pe sacerdoții gali barbari, care se numeau druizi, așa cum relatează Cezar în cartea pe care a scris-o despre războiul galic.

Cap. 4. Spre ce trebuie să se îndrepte grija regelui pentru ca mulțimea să trăiască bine?

După cum viața prin care oamenii trăiesc bine aici se raportează, precum la o finalitate, la acea viață despre care sperăm că va fi fericită în cer, tot astfel orice bunuri particulare agonisite de către om, fie bogății, fie câștiguri, fie sănătate, fie elocvență sau erudiție, se raportează la viață bună pentru mulțime ca la o finalitate. Așadar, după cum s-a spus, dacă acela care are în grijă finalitatea ultimă trebuie să stea în fruntea celor ce se îngrijesc de cele ce se raportează la finalitate și să îi conducă pe aceia prin comanda sa, atunci reiese limpede din cele spuse că regele, așa cum trebuie să se supună regimului divin administrat de serviciul sacerdoților, trebuie, de asemenea, să stea în fruntea tuturor funcțiilor omenești, iar pe acestea trebuie să le rânduiască prin puterea regimului său.

Oricui îi revine obligația de a realiza ceva care se raportează la altceva ca la o finalitate și trebuie să ia seama ca lucrarea sa să fie în consonanță cu finalitatea; așa cum armurierul face o sabie în așa fel încât să fie potrivită luptei, iar arhitectul trebuie să construiască o casă astfel încât ea să poată fi locuită. Deoarece finalitatea vieții în care trăim bine aici în prezent este fericirea celestă, din această rațiune funcției regelui îi revine să asigure

secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile interdicat.

Quae autem sit ad veram beatitudinem via, et quae sint impedimenta ipsius, ex lege divina cognoscitur, cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud Malachiae „Labia sacerdotis custodiunt scientiam, et legem requirunt ex ore eius". Et ideo in Deuteronomio Dominus praecepit „Postquam sederit rex in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis huius in volumine, accipiens exempla a sacerdotibus Leviticae tribus; et habebit secum, legetque illud omnibus diebus vitae suae, ut discat timere Dominum Deum suum et custodire verba et caerimonias eius, quae in lege praecepta sunt".

Per legem igitur divinam edoctus, ad hoc praecipuum studium oportet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat. Quod quidem studium in tria dividitur: ut primo quidem in subiecta multitudine bonam vitam instituat, secundo, ut institutam conservet, tertio, ut conservatam ad meliora promoveat.

Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem virtus enim est qua bene vivitur; aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutum. Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur, multitudinis autem unitas, quae pax dicitur est, per regentis industriam procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur; secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum: sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesupposita suarum partium unitate, ita hominum multitudo

o viață bună mulțimii, astfel încât să se potrivească cu fericirea celestă care trebuie să urmeze, adică încât această viață să le anticipeze pe cele care conduc la fericirea celestă, iar pe cele contrare acestora, pe cât posibil, să le interzică.

Este cunoscut însă din legea divină care sunt cele favorabile adevăratei vieți fericite și care sunt cele potrivnice, iar învățătura legii divine ține de serviciul sacerdoților; potrivit lui Malachia: „Buzele preotului vor veghea știința, iar din gura sa va fi cerută legea"[137]. Și același lucru îl recomandă Domnul în Deuteronom: „După ce se va fi așezat regele în scaunul regatului său, el își va scrie deuteronomul legilor acelui regat în *volumen*, luând o copie de la sacerdoții tribului leviților; și îl va avea la el și îl va citi în toate zilele vieții sale, ca să învețe a se teme de Domnul Dumnezeul său și să păzească cuvintele și practicile acestuia care sunt rânduite în lege"[138].

Așadar, fiind învățat de legea divină, trebuie să își dedice preocuparea cea mai atentă ca mulțimea supusă lui să trăiască bine. Această preocupare se împarte în trei: în primul rând, el să instituie o viață mai bună înăuntrul mulțimii supuse; în al doilea rând, să păstreze ceea ce a fost instituit; în al treilea rând, să propulseze spre mai bine ceea ce a fost păstrat.

Pentru ca un singur om să ducă o viață bună, se cer două lucruri: unul, principal, care constă în a lucra potrivit virtuții, căci virtutea este cea prin care se trăiește bine; altul, secundar și aproape instrumental, care constă în suficiența bunurilor corporale a căror utilizare este necesară exercitării virtuții. Totuși, dacă însăși unitatea omului este cauzată de natură, unitatea mulțimii, care se numește pace, trebuie dobândită prin străduința celui care conduce. Astfel, pentru a fi instituită o viață bună pentru mulțime se cer trei lucruri. Mai întâi, mulțimea să fie rânduită în unitatea păcii; în al doilea rând, mulțimea, unită prin legătura păcii, să fie condusă la a acționa bine. Așa după cum nici omul nu poate acționa bine decât

pacis unitate carens, dum impugnat se ipsam, impeditur a bene agendo; tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia.

Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat. Sunt autem tria, quibus bonum publicum permanere non sinitur, quorum quidem unum est a natura proveniens: non enim bonum multitudinis ad unum tantum tempus institui debet, sed ut sit quodammodo perpetuum; homines autem cum sint mortales, in perpetuum durare non possunt, nec, dum vivunt, semper sunt in eodem vigore, quia multis variationibus humana vita subiicitur, et sic non sunt homines ad eadem officia peragenda aequaliter per totam vitam ydonei. Aliud autem impedimentum boni publici conservandi ab interiori proveniens in perversitate voluntatum consistit, dum vel desides ad ea peragenda quae requirit respublica, vel insuper sunt paci multitudinis noxii, dum transgrediendo iustitiam aliorum pacem perturbant. Tertium autem impedimentum reipublicae conservandae ab exteriori causatur, dum per incursum hostium pax dissolvitur et interdum regnum aut civitas funditus dissipatur.

Igitur contra tria praedicta triplex cura imminet regi. Primo quidem de successione hominum et substitutione illorum qui diversis officiis praesunt; ut sicut per divinum regimen in rebus corruptibilibus, quia semper eadem durare non possunt, provisum est ut per generationem alia in locum aliorum succedant, ut vel sic conservetur integritas universi, ita per regis studium conservetur subiectae multitudinis bonum, dum sollicite curat qualiter alii in deficientium locum succedant. Secundo autem ut suis legibus et praeceptis, poenis et praemiis

dacă se presupune că există o unitate a părților sale, tot astfel o mulțime de oameni, dacă este lipsită de unitatea păcii, pe când se luptă în sine, este împiedicată să acționeze bine. În al treilea rând, se cere ca prin efortul conducătorului să se găsească o cantitate îndestulătoare din cele necesare traiului bun.

Așadar, o dată rânduită în mulțime, prin funcția regelui, o viață bună, urmează ca el să se îndrepte către păstrarea acesteia. Există trei lucruri care nu îngăduie ca binele public să dăinuie. Dintre acestea, unul provine de la natură: binele mulțimii nu trebuie stabilit doar la o singură dată în timp, ci el trebuie să fie oarecum perpetuu. Oamenii, deoarece sunt muritori, nu pot dăinui perpetuu și nici nu au aceeași putere în vreme ce trăiesc, deoarece viața omenească suferă multe schimbări și astfel oamenii nu sunt apți pe parcursul întregii vieți să activeze în mod egal în aceeași funcție. Un alt impediment în conservarea binelui public, care provine din interior, constă în perversitatea voințelor, când fie există o lene în a realiza cele pe care le cer treburile publice, fie lucrurile rele depășesc pacea mulțimii, sau când încălcarea justiției de către alții tulbură pacea. Al treilea impediment în a păstra ordinea publică este provocat din exterior, atunci când, prin atacurile dușmanilor, pacea se destramă și uneori regatul sau cetatea întemeiată este nimicită.

Împotriva celor trei impedimente amintite i se prezintă regelui trei remedii. Mai întâi, unul cu privire la succesiunea oamenilor și la înlocuirea celor care sunt în frunte prin diferitele lor funcții: a fost prevăzut de către regimul divin ca, în sfera lucrurilor coruptibile, prin generare, unul să succeadă altuia – deoarece același lucru nu poate dăinui pentru totdeauna – și ca astfel să fie păstrată integritatea universului; tot astfel, prin străduința regelui, este păstrat binele mulțimii supuse, regele îngrijindu-se atent în ce fel să urmeze alții într-un loc vacant.

homines sibi subiectos ab iniquitate coerceat et ad opera virtuosa inducat, exemplum a Deo accipiens qui hominibus leges dedit, observantibus quidem mercedem, transgredientibus vero poenas retribuens. Tertio imminet regi cura ut multitudo sibi subiecta contra hostes tuta reddatur: nihil enim prodesset interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non posset. Sic igitur bonae multitudinis institutioni tertium restat ad regis officium pertinens, ut sit de promotione sollicitus: quod fit dum in singulis quae praemissa sunt, si quid inordinatum est corrigere, si quid deest supplere, si quid melius fieri potest, studet perficere. Unde et Apostolus fideles monet ut semper aemulentur charismata meliora.

Haec igitur sunt quae ad regis officium pertinent, de quibus per singula diligentius tractare oportet.

Cap. 5. Quod ad officium regis spectat institutio civitatis

Primum igitur incipere oportet exponere regis officium ab institutione civitatis aut regni. Nam, sicut Vegetius dicit, „potentissimae nationes et principes commendati nullam maiorem putaverunt gloriam, quam aut fundare novas civitates, aut ab aliis conditas in nomen suum sub quadam amplificatione transferre"; quod quidem documentis sacrae Scripturae concordat: dicit enim Sapiens in Ecclesiastico, quod „aedificatio civitatis confirmabit nomen". Hodie namque nomen Romuli nesciretur, nisi quia condidit Romam.

În al doilea rând, pentru a-i opri pe supușii săi de la nedreptate și a-i determina la făptuiri virtuoase prin legi și precepte, pedepse și răsplăți, regele să ia exemplu de la Dumnezeu, care a dat oamenilor legi recompensându-i cu răsplată pe cei cu băgare de seamă și cu pedepse pe cei care au încălcat legea. În al treilea rând, regelui îi revine grija de a-i fi oferite mulțimii supuse adăposturi împotriva dușmanilor: nu este de folos a evita pericolele interioare, dacă nu te poți apăra de cele exterioare. Astfel, în al treilea rând, rămâne să revină funcției regelui, pentru instituirea celor bune mulțimii, să fie atent în privința promovării în rang: acest lucru e valabil în cazul tuturor celor menționate, corijând, dacă ceva este nelalocul său, suplinind, dacă ceva lipsește, ameliorând, dacă ceva poate fi făcut mai bine. De aceea, Apostolul îi previne pe credincioși să râvnească întotdeauna la binecuvântări din ce în ce mai înalte.

Așadar, acestea sunt cele ce țin de funcția regelui; despre fiecare în parte trebuie să tratăm mai detaliat.

Cap. 5. Ce se așteaptă de la funcția regelui în cazul întemeierii cetății?

Mai întâi, trebuie început cu expunerea îndatoririi regelui în raport cu întemeierea cetății sau a regatului. Căci, după cum spune Vegețiu, „neamurile cele mai puternice și principii de seamă nu au socotit glorie mai mare decât fie aceea de a întemeia cetăți noi, fie de a le lega de numele lor printr-o oarecare extindere pe cele întemeiate de alții"[139]; această situație se confirmă prin scrierile Sfintei Scripturi, căci spune Înțeleptul în Ecleziastul: „ridicarea cetății va întări numele"[140]. Căci, într-adevăr, astăzi nu se cunoaște numele lui Romulus decât pentru că a întemeiat Roma.

In institutione autem civitatis aut regni, si copia detur, primo quidem est regio eligenda, quam temperatam esse oportet: ex regionis enim temperie habitatores multa commoda consequuntur. Primo namque consequuntur homines ex temperie regionis incolumitatem corporis et longitudinem vitae. Cum enim sanitas in quadam temperie humorum consistat, in loco temperato conservabitur sanitas: simile namque suo simili conservatur. Si vero fuerit excessus caloris, vel frigoris, necesse est quod secundum qualitatem aeris corporis qualitas immutetur; unde quadam naturali industria animalia quaedam tempore frigido ad calida loca se transferunt, rursum tempore calido loca frigida repetentes, ut ex contraria dispositione loci et temporis temperiem consequantur.

Rursus cum animal vivat per calidum et humidum, si fuerit calor intensus, cito naturale humidum exsiccatur et deficit vita, sicut lucerna cito extinguitur, si humor infusus cito propter ignis magnitudinem consumatur. Unde in quibusdam calidissimis Aethiopum regionibus homines ultra triginta annos non vivere perhibentur; in regionibus vero frigidis in excessu, naturale humidum de facili congelatur et calor naturalis extinguitur. Deinde ad opportunitates bellorum, quibus tuta redditur humana societas, regionis temperies plurimum valet. Nam, sicut Vegetius refert, „omnes nationes quae vicinae sunt soli, nimio calore siccatae, amplius quidem sapere sed minus sanguine habere dicuntur, ac propterea constantiam atque fiduciam de propinquo pugnandi non habent, quia metuunt vulnera qui modicum sanguinem se habere noverunt. Contra septentrionales populi remoti a solis ardoribus inconsultiores quidem, sed tamen largo sanguine redundantes, sunt ad bella promptissimi. His, autem qui in temperatioribus habitant plagis, et copia sanguinis suppetit ad vulnerum mortisque contemptum,

Dacă s-ar da posibilitatea întemeierii cetății sau a regatului, mai întâi trebuie aleasă regiunea, care trebuie să fie temperată. Dintr-o regiune cu temperatură moderată locuitorii își trag mai multe avantaje. Într-adevăr, în primul rând, oamenii dobândesc o sănătate corporală și o viață îndelungată dintr-o regiune cu temperatură moderată. Deoarece sănătatea stă într-o anumită moderație a umorilor, într-un loc temperat sănătatea se va păstra, căci, într-adevăr, asemănătorul este conservat de către asemănătorul său. Dacă ar exista un exces de căldură sau de frig, ar fi necesar ca și calitatea corpului să se modifice conform calității aerului; de pildă, unele animale, printr-un efort natural într-o anumită perioadă, din cauza timpului friguros, călătoresc spre țările calde întorcându-se iarăși pe locurile friguroase în anotimpul cald, astfel încât ele caută clima potrivită prin situarea diferită în spațiu și timp.

Apoi, deoarece animalul trăiește prin cald și umed, dacă s-ar produce o căldură intensă, umiditatea naturală s-ar usca rapid și viața ar pieri, așa cum s-ar stinge repede și lampa, dacă, din cauza mărimii flăcării, lichidul introdus s-ar consuma repede. De pildă, unele dintre cele mai calde regiuni ale Etiopiei[141] prezintă o speranță de viață sub treizeci de ani; în unele regiuni friguroase chiar până la exces, umiditatea naturală îngheață, iar căldura naturală dispare. Apoi, cu privire la avantaje în situații de război, în vederea cărora societatea umană își creează adăposturi, regiunile moderate sunt preferabile. După cum afirmă Vegețiu, „toate neamurile care sunt apropiate de soare, fiind deshidratate de o prea mare căldură, se spune că știu mai mult, dar că au mai puțin sânge și că de aceea nu au tenacitatea și determinarea de a lupta pentru aproapele lor, pentru că aceia care știu că au mai puțin sânge se tem de răni. Dimpotrivă, popoarele septentrionale sunt mai fără de judecată, într-adevăr, dar, având sânge cu prisosință, sunt cele mai înclinate spre războaie. Însă acelora care locuiesc

nec prudentia deficit, quae modestiam servet in castris, et non parum prodest in dimicatione consiliis".

Demum temperata regio ad politicam vitam non modi cum valet. Ut enim Aristoteles dicit in sua *Politica*, „Quae in frigidis locis habitant gentes, sunt quidem plenae animositate, intellectu autem et arte magis deficientes, propter quod libere perseverant magis: non vivunt autem politice, et vicinis propter imprudentiam principari non possunt. Quae autem in calidis locis sunt, intellectivae quidem sunt et artificiosae secundum animam, sine animositate autem, propter quod subiectae quidem et subiectae perseverant. Quae autem in mediis locis habitant et animositatem et intellectum habent, propter quod et libere perseverant, et maxime politice vivere possunt, et sciunt aliis principari".

Est igitur eligenda regio temperata ad institutionem civitatis vel regni.

Cap. 6. Quod civitas habeat aerem salubrem

Post electionem autem regionis, oportet civitati construendae ydoneum locum eligere, in quo primo videtur aeris salubritas requirenda. Conversationi namque civili praeiacet naturalis vita, quae per salubritatem aeris conservatur illaesa. Locus autem saluberrimus erit, ut Vitruvius tradit, „excelsus, non nebulosus, non pruinosus, regionesque caeli spectans, neque aestuosas, neque frigidas, demum paludibus non vicinus". Eminentia quidem loci solet ad aeris salubritatem conferre, quia locus eminens ventorum perflationibus patet, quibus redditur aer purus; vapores etiam, qui virtute radii solaris resolvuntur a terra et aquis, multiplicantur magis in convallibus et in locis demissis quam in altis. Unde in locis altis aer subtilior invenitur.

în ținuturi mai temperate și au la dispoziție destul sânge pentru a disprețui rănirea și moartea nici nu le lipsește înțelepciunea care să păstreze în castre disciplina și nici nu le e de puțin folos în consiliile de război"[142].

În sfârșit, o regiune temperată nu valorează puțin în vederea unei vieți politice. După cum a spus-o Aristotel în *Politica* sa: „Cei care locuiesc în zone reci sunt plini de curaj, fiind însă mai deficienți în privința intelectului și a îndemânării, drept care se comportă mai nestânjenit; nu trăiesc în mod politic, iar tot din cauza neștiinței nu întrețin relații cu vecinii. Cei care sunt însă în zonele calde au un suflet inteligent și abil, totuși fără de curaj, drept care sunt și continuă să rămână supuși. Dar cei ce locuiesc în zone moderate dețin atât inteligență, cât și curaj, fiind, de aceea, oameni liberi, ducând o viață politică de cel mai înalt nivel și știind să întrețină relații cu alții"[143].

Așadar, în vederea întemeierii unei cetăți sau a unui regat, trebuie aleasă o regiune temperată.

Cap. 6. Cetatea să aibă un aer sănătos

După alegerea regiunii, trebuie să i se aleagă cetății proiectate un loc potrivit, în privința căruia este de urmărit în primul rând sănătatea aerului. Conviețuirii civile îi premerge viața naturală, care este păstrată nevătămată prin sănătatea aerului. Cel mai sănătos loc, după cum relatează Vitruviu, va fi „unul înalt, fără ceață, fără de brumă, orientat spre acele regiuni ale cerului nici fierbinți, nici friguroase, în sfârșit, unul neînvecinat cu zone mlăștinoase"[144]. Înălțimea locului conferă de obicei sănătate aerului, deoarece un loc înalt este bătut de vânturi prin care aerul este purificat; vaporii, care se ridică prin căldura razelor soarelui din pământ și ape, se produc mai abundent în văi și locuri mlăștinoase decât în locuri înalte; astfel, se întâmplă ca aerul să fie mai rarefiat în locuri înalte.

Huiusmodi autem subtilitas aeris, quae ad liberam et sinceram respirationem plurimum valet, impeditur per nebulas et pruinas, quae solent in locis multum humidis habundare; unde loca huiusmodi inveniuntur salubritati esse contraria. Et quia loca paludosa nimia humiditate habundant, oportet locum construendae urbi electum a paludibus esse remotum. „Cum enim aurae matutinae sole oriente ad locum ipsum pervenient, et eis ortae a paludibus nebulae adiungentur, flatus bestiarum palustrium venenatarum cum nebula mixtos spargent, et locum facient pestilentem". „Si tamen moenia constructa fuerint in paludibus, quae fuerint prope mare, spectentque ad septentrionem, vel circa, haeque paludes excelsiores fuerint quam littus marinum, rationabiliter videbuntur esse constructa. Fossis enim ductis exitus aquae patebit ad littus, et mare tempestatibus auctum in paludes redundando non patietur animalia palestria nasci. Et si aliqua animalia de superioribus locis ad venerint, inconsueta salsedine occidentur".

Oportet etiam locum urbi destinatum ad calorem et frigus temperate disponi secundum aspectum ad plagas caeli diversas. „Si enim moenia maxime prope mare constituta spectabunt ad meridiem, non erunt salubria : nam huiusmodi loca mane quidem erunt frigida, quia non respiciuntur a sole, meridie vero erunt ferventia propter solis respectum. Quae autem ad occidentem spectant, orto sole tepescunt vel etiam frigent, meridie calent, vespere fervent" propter caloris continuitatem et solis aspectum. Si vero ad orientem spectabunt moenia, mane quidem propter solis oppositionem directam temperate calescent; nec multum in meridie calor augebitur, sole non directe spectante ad locum, vespere vero totaliter radiis solis adversis loca frigescent. Eademque, vel similis temperies erit, si ad aquilonem locus respiciat urbis. Experimento autem cognoscere possumus quod in maiorem calorem minus salubriter aliquis transmutatur :

Astfel, rarefierea aerului, care este foarte importantă pentru o respirație liberă și curată, este împiedicată de cețuri și bruma ce abundă de obicei în locuri cu multă umiditate, iar astfel de locuri se dovedesc potrivnice sănătății. Și, deoarece locurile mlăștinoase au prea multă umiditate, este necesar să fie ales un loc de construcție pentru cetate care să fie îndepărtat de mlaștini. „Când, la răsăritul soarelui, luminile dimineții ating acel loc și razele sale se unesc cu cețurile mlaștinilor, respirația vietăților veninoase din mlaștini amestecată cu ceața se răspândește și face acel loc urât mirositor."[145] „Dacă totuși zidurile au fost construite în regiuni mlăștinoase aproape de mare și orientate spre nord sau aproximativ spre nord, acele mlaștini sunt mai înalte decât nivelul mării[146] și atunci zidurile par a fi fost în mod rațional construite acolo. Prin șanțurile săpate se va deschide ieșirea apei către mare, iar marea umflată de furtuni, dacă se revarsă în mlaștini, nu îngăduie perpetuarea vietăților de mlaștină. Iar dacă ar veni animale din locurile mai înalte, salinitatea neobișnuită le-ar ucide."[147]

Trebuie ca locul destinat cetății să fie expus cu moderație la căldură și la frig, potrivit orientării față de diversele regiuni ale cerului. „Dacă zidurile foarte apropiate de mare au fost ridicate cu orientarea spre sud, nu vor fi sănătoase, căci, în acest fel, neaflându-se în bătaia soarelui, locurile acelea vor fi friguroase dimineața, în timp ce la amiază din cauza soarelui vor fi fierbinți. Acelea care se orientează spre vest se încălzesc la răsăritul soarelui sau chiar se vor înfierbânta; sunt fierbinți la amiază și sunt înăbușitoare seara"[148] datorită constanței căldurii și orientării spre soare. Dacă zidurile vor fi orientate spre est, dimineața, datorită perpendicularității soarelui, se vor încălzi moderat, iar căldura nu va spori la amiază, pentru că soarele nu bate direct pe acel loc, iar seara, într-adevăr, locurile se răcesc în întregime datorită dispunerii opuse față de razele soarelui. Același climat va exista, sau unul

„quae enim a frigidis regionibus corpora traducuntur in calidas, non possunt durare, sed dissolvuntur", quia calor sugendo vaporem, naturales virtutes dissolvit; unde etiam in salubribus locis corpora aestate infirma redduntur.

Quia vero ad corporum sanitatem convenientium ciborum usus plurimum confert, oportet loci salubritatem qui constituendae urbi eligitur, etiam ex conditione ciborum discernere qui nascuntur in terra; quod quidem explorare solebant antiqui ex animalibus ibidem nutritis. Cum enim hominibus aliisque animalibus commune sit uti ad nutrimentum his quae nascuntur in terra, consequens est ut si occisorum animalium viscera inveniuntur bene valentia, quod homines etiam in loco eodem salubriter possint nutriri. Si vero animalium occisorum appareant morbida membra, rationabiliter accipi potest quod nec etiam hominibus illius loci habitatio sit salubris.

Sicut autem aer temperatus, ita et aqua salubris est requirenda: ex his enim maxime dependet sanitas corporum, quae saepius in usum hominis assumuntur. Et de aere quidem manifestum est quod continue ipsum respirando introrsum attrahimus usque ad ipsa vitalia; unde principaliter eius salubritas ad incolumitatem hominum confert. Inter alia vero quae assumuntur per modum nutrimenti, aqua saepissime utimur tam in potibus, quam in cibis, unde nihil post aeris puritatem, magis pertinet ad loci sanitatem quam aquarum salubritas.

Est et aliud signum ex quo considerari potest loci salubritas, si videlicet hominum in loco commorantium facies bene coloratae apparent, robusta corpora et membra bene disposita, si pueri multi et vivaces, si senes multi reperiantur

asemănător, dacă locul cetății va fi orientat după direcția vântului nordic. Putem recunoaște din experiență că ceva devine mai nesănătos la o căldură mai mare: „acele corpuri care trec din regiuni friguroase în regiuni calde nu se pot păstra și pier”[149], deoarece, prin absorbția vaporilor, căldura distruge puterile naturale, pe timp de vară corpurile din locurile sănătoase slăbesc.

Deoarece o hrană potrivită aduce un aport maxim sănătății corpurilor, trebuie ca sănătatea locului ce este ales în vederea construirii cetății să fie determinată și pe baza criteriului hranei furnizate de acel pământ. Anticii aveau obiceiul să îl evalueze prin animalele ce se hrăneau acolo. Pentru că oamenilor și celorlalte animale le este comună utilizarea pentru nutriție a celor ce sunt furnizate de pământ, urmează că, dacă viscerele animalelor ucise arată bine, oamenii își pot lua hrana fără să se teamă pentru sănătate din același loc. Dacă organele animalelor ucise par însă bolnave, se poate conchide rațional că nici locuirea oamenilor în acele locuri nu este sănătoasă.

După cum este nevoie de o atmosferă temperată, așa este nevoie și de o apă sănătoasă; de fapt, sănătatea corpurilor depinde cel mai mult de cele pe care omul le ia în folosință mai des. Iar în privința aerului, este clar că, respirându-l continuu, îl inspirăm până la organele vitale; de aceea, gradul său de sănătate conduce în mod fundamental la gradul de sănătate al oamenilor. Dintre cele pe care le cuprindem în sfera nutriției, cel mai adesea folosim apa, atât ca lichid de băut, cât și la mâncare; astfel, în afara purității aerului, de nimic altceva nu depinde mai mult sănătatea locului ca de sănătatea apei.

Mai există o marcă de judecare a sănătății unui loc: dacă în acel loc fețele oamenilor de baștină par bine colorate, dacă membrele par simetrice, iar corpurile robuste, dacă există copii mulți și vioi, dacă sunt găsiți tot acolo mulți bătrâni.

ibidem. E contrario vero, si facies hominum deformes apparent, debilia corpora, exinanita membra vel inordinate tumentia, si pauci et morbidi pueri, et adhuc pauciores senes, dubitari non potest locum fore mortiferum.

Cap. 7. Quod <civitas> habeat ubertatem propter victum

Oportet autem ut locus construendae urbi electus non solum talis sit, qui salubritate habitatores conservet, sed etiam ubertate ad victum sufficiat: non enim est possibile multitudinem hominum habitare ubi victualium non suppetit copia. Unde, Vitruvius refert, cum Dinocrates architector peritissimus Alexandro Macedoni demonstraret in quodam monte civitatem egregiae formae construi posse, interrogasse Alexandrum si essent agri qui civitati possent frumentorum copiam ministrare. Quod cum deficere inveniret, respondit vituperandum esse si quis in tali loco civitatem construeret; sicut enim natus infans sine nutricis lacte non potest ali nec ad incrementum perduci, sic civitas sine ciborum habundantia frequentiam populi habere non potest.

Duo tamen sunt modi quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere: unus, qui dictus est, propter regionis fertilitatem habunde omnia producentis, quae humanae vitae requirit necessitas; alius autem per mercationis usum, ex quo fit ut necessaria vitae ad civitatem ex diversis partibus adducantur. Primus autem modus convenientior esse manifeste convincitur: tanto enim aliquid dignius est, quanto per se sufficientius invenitur, quia quod alio indiget, deficiens esse monstratur. Sufficientiam autem plenius possidet civitas, cui circumiacens regio sufficiens est ad necessaria vitae, quam illa quae indiget ab aliis per mercationes accipere. Dignior igitur est civitas si habundantiam rerum habeat ex territorio proprio, quam si per

Dacă, dimpotrivă, fețele oamenilor par deformate, corpurile debile, membrele uscate sau umflate asimetric, dacă există copii puțini și bolnăvicioși și, pe lângă acestea, puțini bătrâni, nu încape îndoială că locul este bântuit de moarte.

Cap. 7. În privința hranei, locul[150] *să fie fertil*

Este necesar ca locul de construcție al unei cetăți să fie ales nu doar astfel încât să mențină locuitorii sănătoși, ci și, din punctul de vedere al fertilității sale, să poată furniza o hrană suficientă. Altfel, nu este posibil ca o mulțime omenească să trăiască acolo unde nu are la îndemână hrană din belșug. De aceea, Vitruviu relatează că, deși Dinocrates, un arhitect foarte priceput, i-a arătat lui Alexandru Macedon că pe un anumit munte se poate construi o cetate de o formă cu totul deosebită, Alexandru a întrebat dacă existau câmpuri care să îi poată oferi cetății destule cereale. Pentru că se întâmpla ca acest lucru să lipsească, a răspuns că, dacă cineva ar construi în acel loc o cetate, acela ar trebui blamat. Așa cum nou-născuții nu pot fi alimentați și nici nu pot fi crescuți fără lapte, tot așa, fără o abundență de hrană, nici cetatea nu poate avea un număr mare de cetățeni.

Totuși, există două moduri prin care o cetate oarecare își poate procura belșugul: unul, care a fost amintit, de a produce îndestulător datorită fertilității regiunii toate cele cerute de nevoia vieții omenești; un altul, prin utilizarea comerțului astfel încât cele necesare vieții să fie aduse în cetate din diferite părți. Primul mod se dovedește însă a fi mai potrivit: cu atât ceva este mai meritoriu cu cât ajunge să fie mai suficient prin sine, deoarece s-a arătat că, lipsit fiind de ceva, este deficient. Mai multă suficiență deține cetatea căreia îi este suficientă regiunea înconjurătoare în privința celor necesare vieții decât acea cetate care este nevoită să le obțină de la alții prin comerț. Așadar, este mai meritorie o cetate dacă își

mercationes habundet. Cum hoc etiam videtur esse securius, quia propter bellorum eventus et diversa viarum discrimina, de facili potest impediri victualium deportatio, et accessus mercatorum ad locum, et sic civitas per defectum victualium opprimetur.

Est etiam hoc utilius ad conversationem civilem. Nam civitas quae ad sui sustentationem mercatorum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convictum patiatur; extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores, secundum Aristotelis doctrinam in sua *Politica*, quia necesse est evenire ut homines extranei aliis legibus et consuetudinibus enutriti, in multis aliter agant quam sint civium mores; et sic, dum cives eorum exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur.

Rursus, si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitiis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat, per negotiationis usum cupiditas in cordibus civium radicatur; ex quo contingit, ut in civitate omnia fiant venalia, et fide subtracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto, proprio commodo quisque deserviet; deficiet virtutis studium, dum honor virtutis divitibus deferetur: unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi.

Est autem negotiationis usus nocivus quam plurimum exercitio militari: negotiatoribus namque dum umbram colunt, a laboribus vacant, et fruuntur deliciis, mollescunt animi, et corpora redduntur debilia et ad labores militares inepta; unde secundum iura civilia negotiatio est militibus interdicta. Denique civitas illa solet esse magis pacifica, cuius populus rarius

asigură belșugul din propriul teritoriu decât prin intermediul comerțului. Acest mod pare mai sigur deoarece, din cauza ciocnirilor armate și a diverselor primejdii ale drumurilor, transportul hranei și venirea în acel loc a comercianților pot fi ușor împiedicate, iar astfel cetatea va fi, prin lipsa hranei, înfometată.

Acest lucru este mai util în privința conviețuirii civile. Cetatea care, pentru subzistența sa, are nevoie de o mulțime de negustori, trebuie să suporte conviețuirea neîntreruptă cu străinii; conviețuirea cu străinii corupe însă cel mai mult moravurile cetățenilor, așa cum susținea doctrina lui Aristotel în *Politica*[151] sa, pentru că se întâmplă fatalmente ca cei străini, fiind hrăniți cu alte legi și obișnuințe, să acționeze într-un cu totul alt mod decât sunt moravurile cetățenilor din acea cetate și, astfel, atunci când cetățenii sunt provocați de exemplul lor să facă fapte asemănătoare, conviețuirea civilă este tulburată.

Apoi, dacă cetățenii înșiși s-au lăsat pe mâna negutătorilor, sosirea lor îi împovărează cu și mai multe vicii. Deoarece negustorii acordă cea mai mare atenție profitului[152], prin intermediul târguielilor, în inima cetățenilor este trezită dorința <de câștig>; plecând de aici, se întâmplă ca, în acea cetate, toate să devină de vânzare și, surpându-se încrederea, se face loc pentru înșelătorii; de vreme ce binele public este disprețuit, oricine se va îngriji de avantajul personal va neglija cultivarea virtuții, în timp ce onoarea virtuții le va fi acordată celor bogați. De aceea, într-o astfel de cetate, conviețuirea civilă va fi cu necesitate coruptă.

Practica negustoriei este mai dăunătoare decât cea mai intensă activitate militară. Negustorii, ducând o viață confortabilă, se sustrag de la munci și se dedau plăcerilor, își moleșesc sufletele, corpurile le devin debile și inapte de serviciu militar; de aceea, în conformitate cu dreptul civil, militarilor le este interzisă negustoria. În sfârșit, acea cetate este, de obicei, mai

congregatur, minusque intra urbis moenia resident : ex frequenti namque hominum concursu datur occasio litibus et seditionibus materia ministratur. Unde secundum Aristotelis doctrinam, utilius est quod populus civitatis exerceatur in agris, quam quod intra civitatis moenia iugiter commoretur. Si autem civitas sit mercationibus dedita, maxime necesse est ut intra urbem cives resideant ibique mercationes exerceant. Melius igitur est quod civitati victualium copia suppetat ex propriis agris, quam quod civitas sit totaliter negotiationi exposita.

Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi, quia non facile potest inveniri locus qui sic omnibus vitae necessariis habundet quod non indigeat aliquibus aliunde allatis. Eorumque quae in loco superhabundant eodem redderetur inutilis copia, si per mercatorum officium ad alia loca deferri non posset. Unde oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur.

Cap. 8. Quod sit locus amoenus

Est etiam construendis urbibus eligendus locus qui amoenitate habitatores delectet. Non enim facile deseritur locus in quo delectabiliter vivitur, neque de facili ad locum illum confluit habitantium multitudo cui deest amoenitas, eo quod absque delectatione hominum vita diu durare non possit. Ad hanc autem amoenitatem pertinet ut sit locus camporum planitie distentus, arborum ferax, montium propinquitate conspicuus, nemoribus gratus et aquis irriguus.

Verum nimia loci amoenitas superflue ad delicias homines allicit, quod civitati plurimum nocet. Primo namque homines vacantes deliciis, sensu hebetantur : immergit enim earum suavitas sensibus animam, ita quod de rebus delectabilibus liberum iudicium habere non possunt ; unde secundum

pașnică al cărei popor se adună mai rar și rămâne foarte puțin înăuntrul zidurilor cetății ; căci prin desele întruniri ale oamenilor se ivește prilej de gâlceavă și se pun la cale răzvrătiri. De aceea, potrivit doctrinei lui Aristotel, este mai profitabil ca poporul cetății să lucreze pământul decât să rămână continuu înăuntrul zidurilor. Dacă cetatea este dependentă de comercianți, este o necesitate maximă ca cetățenii să stea între zidurile cetății și, tot acolo, comercianții să își desfășoare activitatea. Așadar, este mai bine ca cetatea să își asigure o cantitate îndestulătoare de hrană de pe propriile-i ogoare decât să fie expusă în totalitate comerțului.

Totuși, negustorii nu trebuie excluși pe de-a întregul din cetate, pentru că un astfel de loc care să aibă din belșug toate cele necesare vieții, încât să nu mai aibă nevoie de altele de adus din altă parte, nu este ușor de găsit. Iar surplusul din acel loc, dacă nu poate fi trimis prin intermediul negustorilor spre alte locuri, se dovedește inutil. De aceea, trebuie ca o cetate desăvârșită să se folosească de comercianți cu moderație.

Cap. 8. Locul să fie frumos

Trebuie ales un loc pentru construirea cetăților care să îi încânte prin frumusețe pe locuitori. Un loc în care se trăiește plăcut nu este părăsit cu ușurință, iar înspre locul căruia îi lipsește frumusețea nu ușor se înghesuie mulțimea locuitorilor, deoarece viața omului nu poate dura fără desfătare. Frumusețea locului cetății stă în faptul de a fi plin de câmpii întinse, înțesat de arbori, vizibil în apropierea munților, plăcut datorită crângurilor și udat de ape.

Este însă adevărat că o prea mare frumusețe îmbie prea mult oamenii la plăceri, astfel încât mai mult face rău cetății. Mai întâi, oamenii care sunt lipsiți de simțul plăcerilor sunt mohorâți : dulceața plăcerilor este introdusă prin simțuri în suflet, astfel că despre cele agreabile nu poate fi formulată o

Aristotelis sententiam, prudentiae iudicium per delectationem corrumpitur. Deinde delectationes superfluae ab honestate virtutis homines deficere faciunt: nihil enim facilius perducit ad immoderatum augmentum, per quod medium virtutis corrumpitur, quam delectatio; tum quia natura delectationis est avida, et sic modica occasione sumpta praecipitatur homo in turpium delectationum illecebras, sicut ligna sicca ex modico igne accenduntur; tum etiam quia delectatio appetitum non satiat, sed gustata sitim sui magis inducit; unde ad virtutis officium pertinet, ut homines se a delectationibus abstrahant: sic enim superfluitate vitata facilius ad medium virtutis pervenitur.

Consequenter etiam deliciis superflue dediti mollescunt animo, et ad ardua quaeque attentanda necnon ad tolerandos labores et pericula subeunda pusillanimes fiunt; unde et ad bellicum usum deliciae plurimum nocent, quia, ut Vegetius dicit in libro *De re militari*, „minus timet mortem, qui minus deliciarum se novit habuisse in vita". Demum deliciis resoluti plerumque pigrescunt, et pretermissis necessariis studiis et negotiis debitis, solis deliciis adhibent curam, in quas quae prius ab aliis fuerant congregata profuse dispergunt; unde ad paupertatem deducti, dum consuetis deliciis carere non possunt, se furtis et rapinis exponunt ut habeant unde possint suas voluptates explere. Est igitur noxium civitati, vel ex loci dispositione, vel ex quibuscumque aliis rebus, deliciis superfluis habundare.

Opportunum est autem in conversatione humana modicum delectationis quasi pro condimento habere, ut animi hominum recreentur.

judecată pură[153]. De aceea, potrivit opiniei lui Aristotel[154], judecata înțelepciunii practice este coruptă prin desfătare. Apoi, prea multe desfătări fac ca oamenii să se îndepărteze de onestitatea virtuții: nimic nu duce mai ușor la o creștere nemăsurată prin intermediul căreia se corupe centrul virtuții decât desfătarea. Apoi, deoarece natura desfătării este doritoare, precum lemnele uscate se aprind de la un foc mic, așa și omul, dând curs unei mici ocazii, se prăvălește în farmecele desfătărilor murdare. Apoi, pentru că desfătarea nu satură niciodată apetitul, ci cele degustate îi induc o sete și mai mare, stă în sarcina virtuții ca oamenii să se abțină de la desfătări; astfel, fiind evitată exagerarea, este mai ușoară accederea la centrul virtuții.

În consecință, cei subjugați prea mult de plăceri își moleșesc sufletul și devin slabi de înger pentru a mai încerca ceva anevoios, pentru a mai răbda munci și a mai înfrunta pericole. De aceea, plăcerile aduc cel mai mult rău practicii războiului, căci, după cum a afirmat Vegețiu în *Despre armată*, „mai puțin se teme de moarte cel ce știe că a avut mai puțin parte de plăceri în viață"[155]. În sfârșit, cei dedați plăcerilor de cele mai multe ori se lenevesc și, neglijându-și ocupațiile necesare și treburile cuvenite, se interesează numai de plăceri, în care cheltuiesc nemăsurat ceea ce fusese mai întâi adunat de alții. Fiind astfel aduși la sapă de lemn, de vreme ce nu se pot lipsi de plăcerile intrate în obișnuință, se dedau furturilor și tâlhăriilor, ca să aibă de unde să își poată sătura voluptățile.

Așadar, existența unei supraabundențe de plăceri, fie provenind din așezarea locului, fie din orice alte lucruri, este nocivă pentru cetate. Însă, ca pentru a-i da savoare, înăuntrul conviețuirii omenești este oportună prezența cu măsură a desfătării, astfel încât sufletele oamenilor să se destindă[156].

Summa Theologiae

Ia, q. 96. Despre guvernarea care îi revenea omului în starea de inocență

Art. 4. Dacă omul domnește asupra omului în starea de inocență

La al patrulea articol, se argumentează astfel: se pare că, în starea de inocență, omul nu domnește asupra omului.

1. Augustin a spus în *Despre cetatea lui Dumnezeu*[1]: „Dumnezeu a voit ca omul, creat ca ființă rațională după chipul Său, să domnească numai asupra celor fără de rațiune și să nu domnească om asupra omului, ci omul asupra turmei <de animale>".
2. Acel lucru care a fost introdus în pedepsirea păcatului nu existase în starea de inocență; însă supunerea omului de către om a fost introdusă în pedepsirea păcatului și, în urma păcatului, s-a dat poruncă femeii: „Vei fi în puterea bărbatului", precum stă scris în Geneză[2]; așadar, în starea de inocență omul nu îi era supus omului.
3. Supunerea se opune libertății: dar libertatea este unul dintre bunurile cele mai de seamă, care nu lipsea în starea de inocență, pe când „nimic ce buna voință să poată dori nu era", cum spune Augustin în *Despre cetatea lui Dumnezeu*[3]; deci omul nu a domnit asupra omului în starea de inocență.

Dar împotrivă stă: condiția omului în starea de inocență nu era mai nobilă decât condiția îngerilor; dar, între îngeri,

unii domnesc asupra altora, de vreme ce un ordin este numit al „Stăpânirilor”[4]; așadar, nu este contradictoriu cu noblețea stării de inocență ca omul să domnească asupra omului.

Răspund afirmând că domnia se înțelege în două sensuri. Într-un sens, conform căruia ea nu se opune servituții, i se spune „stăpânitor”[5] celui căruia îi este supus cineva în calitate de sclav. Într-alt sens, domnia este înțeleasă în măsura în care se referă în general la un supus oarecare: astfel, acela care deține investitura de a-i guverna și conduce pe cei liberi poate fi numit „domnitor”. Dacă domnia se ia în primul sens, atunci în starea de inocență omul nu a domnit asupra omului; dar, dacă se ia în al doilea sens, omul ar fi putut ca în starea de inocență să domnească asupra omului.

Rațiunea acestui fapt, întrucât sclavul se deosebește de cel liber, este că „cel liber este cauză sieși”[6], „însă sclavul este subordonat altuia”, cum afirmă Aristotel în *Metafizica*[7]. Așadar, cineva domnește asupra altcuiva, existent în starea de sclav, atunci când pe acesta asupra căruia domnește îl raportează la propria sa întrebuințare, adică în folosul celui ce domnește. Și, pentru că binele propriu este dorit de către fiecare, este, în consecință, întristător pentru orice om ca acel bine, care trebuia să fie al său, să-l cedeze în întregime altuia. De asemenea, o astfel de domnie nu poate exista fără suferință din partea supușilor; de aceea, în starea de inocență nu a existat o astfel de domnie a omului față de om.

Însă cineva domnește asupra altuia – acesta din urmă în calitate de ființă liberă – atunci când îl conduce către binele propriu lui, adică propriu celui condus, sau către binele comun; iar o astfel de domnie a omului asupra omului a existat în starea de inocență din două cauze.

Mai întâi, pentru că omul este, în mod natural, o ființă socială, de vreme ce oamenii au viețuit în chip social în starea de inocență. Însă viața socială a mulțimii nu ar fi putut avea

loc decât dacă ar fi condus cineva care să fi avut în vedere binele comun. Numai că, din partea lor, cei mulți au în vedere multiplul și numai unul singur are în vedere unul. Și astfel spune Aristotel în *Politica*[8]: de fiecare dată cele plurale se ordonează în funcție de unu[9] și întotdeauna apare unul ca principal și conducător.

În al doilea rând, dacă un om ar fi deținut în raport cu altul supremația în privința cunoașterii și a justiției, acest lucru, dacă nu ar fi fost folosit în serviciul celorlalți, ar fi fost nepotrivit. Drept pentru care stă scris: „Fiecare să pună în serviciul celorlalți grația pe care a primit-o"[10]. Lucru despre care Augustin, în *Despre cetatea lui Dumnezeu*[11], spune că cei drepți nu poruncesc din ambiția de a domni, ci din datoria de a judeca; acest lucru l-a stabilit ordinea naturală: astfel l-a înființat Dumnezeu pe om. Și prin asta răspund la toate obiecțiile care privesc primul fel al domniei.

Ia IIae, q. 90. Despre lege, în patru articole

În continuare trebuie să tratăm despre principiile exterioare ale actelor. Principiul exterior care determină la rău este diavolul, despre ispita căruia am tratat în prima parte[12]. Principiul exterior care îndeamnă la bine este Dumnezeu: El ne învață prin lege și ne ajută prin grație, astfel că trebuie să tratăm mai întâi despre lege și apoi despre grație. În primul rând, trebuie tratat în privința legii luate în general, iar în al doilea rând, cu privire la părțile sale.

În legătură cu legea luată în general, sunt de tratat trei probleme: prima, despre esența ei; a doua, despre diversitatea legilor; a treia, despre efectele legii.

În privința celei dintâi, se cercetează patru puncte. 1. Dacă legea este ceva ce aparține rațiunii. 2. Despre scopul legii. 3. Despre cauza legii. 4. Despre promulgarea legii.

Art. 1. Dacă legea este ceva ce aparține rațiunii

Se pare că legea nu ar fi ceva ce aparține rațiunii.

1. Apostolul spune în Epistola către Romani[13]: „Văd o altă lege în mădularele-mi” etc. Dar nimic din ceea ce aparține rațiunii nu este în mădularele corpului, întrucât rațiunea nu se folosește de vreun organ corporal. Așadar, legea nu este ceva ce aparține rațiunii.
2. În rațiune nu există decât potențialitate, dispoziție și act; legea nu este însă o potență a rațiunii și, la fel, nici nu este vreo dispoziție a rațiunii, fiindcă o dispoziție a rațiunii o constituie capacitățile intelectuale în legătură cu care am tratat mai sus[14]. Dar legea nu este nici un act al rațiunii, deoarece, dacă s-ar întrerupe actul rațiunii, atunci și legea și-ar înceta acțiunea, de pildă, în cazul celor ce dorm; așadar, legea nu este ceva ce aparține rațiunii.
3. Legea îi determină să acționeze drept pe cei care i se supun; dar a determina la acțiune ține propriu-zis de voință, precum reiese din premise[15]; așadar, legea nu ține de rațiune, ci, mai degrabă, de voință. Conform acestora, Iustinian spune: „Prin decizia principelui, legea a prins tărie”.

Dar împotrivă stă faptul că a prescrie și a interzice țin de lege: dar a porunci îi este propriu rațiunii, precum s-a demonstrat mai sus[16]; deci legea este ceva ce aparține rațiunii.

Răspund afirmând că legea este o regulă și o măsură a actelor, în conformitate cu care se recomandă ceva pentru acțiune sau ceva este reținut de la acțiune. Se spune chiar „lege” (*lex*) de la ceva „de legat” (*ligando*), deoarece obligă la acțiune. Însă regula și măsura actelor omenești este rațiunea, care este principiul prim al actelor omenești, după cum reiese din cele de dinainte[17]. Rațiunii îi revine faptul de a orienta întru finalitate, fapt ce constituie în acțiune principiul prim, potrivit Filosofului. Însă, în fiecare gen, cel ce este principiu

este și măsură și regulă a acelui gen: precum unitatea în genul numerelor și mișcarea primă în genul mișcărilor. Din acestea, rămâne faptul că legea ar fi ceva ce ține de rațiune.

1. La prima obiecție răspund că, deoarece legea este o regulă și o măsură, ea se predică în două sensuri: într-un sens, precum în cazul celui care dă măsura și regula; și, pentru că acest caz este propriu rațiunii, legea este în acest sens în rațiunea pură[18]. În celălalt sens, se predică precum în cazul celui măsurat și supus regulii; astfel, legea se găsește în toate cele ce sunt determinate la ceva datorită unei legi. Astfel că se poate spune „lege" despre orice determinare[19] care provine dintr-o lege, dar nu în mod esențial, ci ca mod participativ: și prin acest din urmă mod numim „legea mădularelor" determinarea conformă dorinței mădularelor.

2. La a doua obiecție răspund că, la fel cum în operațiile exterioare trebuie să distingem acțiunea și actul rezultat, de exemplu, edificarea și edificiul, tot așa, în operațiile rațiunii, trebuie distins însuși actul rațiunii, care este de a înțelege și de a raționa, și ceva constituit datorită actului. În primul rând, <acest rezultat> în rațiunea speculativă este definiția; în al doilea rând, este enunțul; în al treilea rând, este silogismul sau argumentul. Și, pentru că, în acțiunile sale, rațiunea practică se folosește oarecum de silogism – după cum s-a arătat mai sus[20] și cum ne învață Filosoful în cartea a VII-a a *Eticii nicomahice*[21] –, trebuie să se găsească în rațiunea practică ceva care să se raporteze la operații, la fel cum în rațiunea speculativă propoziția se raportează la concluzii. Astfel, propozițiile universale ale rațiunii practice destinate acțiunilor dețin rațiunea legii. Aceste propoziții sunt considerate când ca fiind în act, când ținute de rațiune în stare de dispoziție.

3. La a treia obiecție răspund că rațiunea deține puterea de a mișca prin voință, precum s-a spus mai sus[22]: rezultă din aceasta că, pentru oricine urmărește un scop, rațiunea poruncește

în privința celor ce sunt în vederea scopului. Dar voința, pentru a dobândi rațiunea legii în privința celor ce sunt poruncite, trebuie să fie ceva reglat de rațiune. În acest fel, se înțelege că voința principelui are putere de lege: în caz contrar, voința principelui ar avea mai multă greutate decât legea.

Art. 2. Dacă legea este întotdeauna rânduită în vederea binelui comun

Se pare că legea nu este rânduită întotdeauna având binele comun ca finalitate.

1. Legii îi revine să prescrie și să interzică; dar preceptele sunt rânduite pentru anumite lucruri bune particulare. Deci nu întotdeauna scopul legii este binele comun.
2. Legea dirijează omul în acțiune: dar acțiunile oamenilor au loc în câmpul celor particulare; deci legea este rânduită în vederea unui bine particular oarecare.
3. Isidor a spus în cartea a V-a a *Etimologiilor*[23]: „Dacă legea constă în rațiune, va fi lege tot ceea ce se va constitui prin rațiune". Dar prin rațiune se constituie nu numai ceea ce este rânduit în vederea binelui comun, ci și ceea ce este rânduit în vederea unui bine privat. Așadar, legea nu este rânduită în vederea binelui comun.

Dar împotrivă stă – ceea ce spune Isidor în cartea a V-a a *Etimologiilor*[24] – faptul că legea nu este deloc în vederea unui avantaj particular, ci este consemnată pentru folosința comunității cetățenilor.

Răspund afirmând că, precum s-a spus mai înainte, legea ține de ceea ce este principiul actelor omenești și acest lucru rezultă din faptul că ea este regulă și măsură. După cum rațiunea este principiul actelor omenești, la fel, în rațiunea însăși, există ceva care este principiu în raport cu toate celelalte, iar de acest lucru trebuie să țină legea în chip maxim

și principal. În acțiuni care aparțin rațiunii practice, principiul prim este finalitatea ultimă, iar finalitatea ultimă a vieții omenești este fericirea sau beatitudinea, cum s-a stabilit mai sus[25]. Urmează că legea trebuie să vizeze în cea mai mare măsură ordinea care este în beatitudine.

Din alt punct de vedere, orice parte se ordonează în raport cu întregul, precum nedesăvârșitul în raport cu desăvârșitul. Omul este parte a comunității desăvârșite și este necesar ca legea proprie lui să aibă în vedere rânduirea în funcție de fericirea comună. De aceea, și Filosoful, în definiția propusă legalității, menționează fericirea și comuniunea politică. În cartea a V-a a *Eticii nicomahice*[26], el afirmă că numim drepte actele legislative care produc și păstrează fericirea și, în special, însăși înțelegerea politică. Cetatea, cum spune în *Politica*[27], este comunitatea desăvârșită.

În orice gen, se spune despre termenul maximal că este principiul celorlalte, iar toate celelalte sunt apelate conform dispunerii față de acesta; așa, focul, care este caldul maxim, reprezintă cauza căldurii în corpurile compuse, care sunt numite calde în măsura în care participă la foc. Prin urmare, pentru că legii i se atribuie sensul maximal în conformitate cu raportul ei față de binele comun, trebuie ca oricare alt precept privind o faptă particulară să nu aibă altă rațiune a legii decât cea conformă raportării la binele comun; de aceea, orice lege este rânduită în funcție de binele comun.

1. Așadar, la prima obiecție răspund că preceptul implică aplicarea legii la cele a căror regulă este dată de către lege; însă dispunerea față de binele comun, care ține de lege, este aplicabilă scopurilor particulare și se emit precepte în privința unor cazuri particulare, ținând cont de acest lucru.

2. La a doua obiecție răspund că anumite acțiuni țin de domeniul particularului, dar acele particulare pot fi raportate la binele comun, nu în ce privește comunitatea de gen sau

specie, ci în privința comunității de cauză finală, în conformitate cu care binele comun este numit scop comun.

3. La a treia obiecție răspund că, după cum nimic nu este stabilit cu siguranță de rațiunea speculativă decât prin apel la principiile prime indemonstrabile, tot așa nici prin rațiunea practică nu este stabilit nimic ferm decât prin raportare la scopul ultim, care este binele comun. Rațiunea îl stabilește pe acesta în așa fel încât să aibă rațiunea legii.

Art. 3. Dacă rațiunea cuiva este producătoare a legii

Se pare că rațiunea cuiva ar fi producătoare a legii.

1. Apostolul spune în Romani[28] că, „atunci când păgânii realizează potrivit naturii cele ce aparțin legii, păgânii fără de lege își sunt ei înșiși lege” – lucru care se spune, în genere, despre toți. Deci oricare își poate face pentru sine o lege.
2. Filosoful spunea în cartea a II-a a *Eticii nicomahice*[29] că „intenția legislatorului este de a conduce omul spre virtute”. Dar orice om poate să-l conducă pe altul spre virtute; deci rațiunea oricărui om este făcătoare de lege.
3. Precum principele cetății este guvernatorul cetății, tot astfel și orice părinte de familie este guvernatorul căminului; principele cetății poate face legea în cetate, deci oricare părinte de familie poate să facă legea.

Dar împotrivă stă ce a spus Isidor în cartea a V-a a *Etimologiilor*[30], lucru scris în *Decrete*[31]: „Legea este constituția poporului conform căreia cei de origine nobilă împreună cu cei umili vor sancționa orice <decizie>”. Așadar, nu-i revine oricui a face legea.

Răspund afirmând că legea în chip eminent și principal are în vedere ordinea întru binele comun: a ordona ceva întru binele comun revine sau întregii mulțimi, sau cuiva care ține locul întregii mulțimi. De aceea, actul de a legifera ori ține de

întreaga mulțime, ori ține de o persoană publică, ce deține administrarea întregii mulțimi, întrucât îi revine a ordona toate cele întru scop celui căruia acel scop îi este propriu.

1. La prima obiecție răspund că, precum s-a menționat deja, legea nu există în ceva doar ca în cel ce dă regula, ci și participativ, precum într-unul care se supune regulii. În acest mod, fiecare își este sieși lege în măsura în care participă la ordinea celui care dă regula – despre care în același loc <Apostolul> adaugă[32] : „Aceia care arată lucrarea legii înscrisă în inimile lor".

2. La a doua obiecție răspund că o persoană privată nu poate conduce eficace către virtute ; ea poate doar sfătui, dar, dacă sfatul ei nu este primit, ea nu are puterea coercitivă pe care trebuie să o aibă legea pentru a conduce eficace spre virtute, cum afirmă Filosoful în *Etica nicomahică*[33]. Această capacitate coercitivă de care ține aplicarea pedepselor, cum se va explica mai departe[34], este deținută de mulțime sau de persoana publică. Îi revine deci doar aceluia singur să facă legi.

3. La a treia obiecție răspund că, precum omul este o parte a căminului, tot așa și căminul este parte a cetății, iar cetatea este comunitatea desăvârșită, cum se spune în *Politica*[35]. Și de aceea, precum binele unui singur om nu este o finalitate ultimă, ci este ordonat în raport cu binele comun, la fel binele unei singure familii se ordonează în raport cu binele unei singure cetăți, care este comunitatea perfectă. Astfel, acela care guvernează o oarecare familie poate institui unele precepte sau statuturi, care nu au totuși rațiunea legii.

Art. 4. Dacă promulgarea ține de esența legii

Se pare că promulgarea nu ar ține de esența legii.

1. Legea naturală deține în cel mai înalt grad rațiunea legii, dar legea naturală nu are nevoie de promulgare; deci nu ține de esența legii ca ea să fie promulgată.
2. Îi revine legii mai ales ca ea să oblige la a face sau a nu face ceva; sunt însă obligați să împlinească legea nu numai aceia aflați de față la promulgarea legii, ci și ceilalți. Așadar, promulgarea nu ține de esența legii.
3. Obligativitatea legii se extinde și în viitor, căci legile impun o constrângere în vederea activităților viitoare, precum spune dreptul. Dar promulgarea se face în raport cu prezentul; deci promulgarea nu ține de esența legii.

Dar împotrivă stă ceea ce spune pasajul patru din *Decrete*, și anume că legile se instituie de cum sunt promulgate.

Răspund afirmând că, precum s-a spus[36], legea le este impusă unora în felul regulii și altora în felul măsurii; regula și măsura sunt impuse prin faptul că sunt puse în practică de cei pe care îi vizează regula și măsura. Și, din cauză că legea deține forța de a obliga, lucru propriu legii, trebuie ca ea să fie pusă în practică de către oamenii care trebuie să se conducă potrivit ei. O atare punere în practică reiese din aceea că legea este adusă la cunoștință chiar prin promulgare; astfel, promulgarea este necesară pentru ca legea să poată avea forța de a obliga. Din cele patru articole anterioare se poate extrage definiția legii, care nu este nimic altceva decât o oarecare rânduire a rațiunii în raport cu binele comun, promulgată de cel ce deține conducerea comunității.

1. La prima obiecție răspund așadar că promulgarea legii naturii se face de la sine, întrucât Dumnezeu a sădit în mod natural legea în mintea omului pentru a-i fi acestuia cunoscută.

2. La a doua obiecție răspund că aceia ce nu sunt de față la promulgarea legii sunt obligați să țină seama de ea, în măsura în care le-a fost adusă la cunoștință de alții sau le poate deveni cunoscută o dată promulgată.

3. La a treia obiecție răspund că promulgarea din prezent se extinde și în viitor prin dăinuirea Scripturii, care, într-un fel, promulgă legea neîncetat; lucru despre care a spus Isidor în *Etimologii*[37], și anume că: „Legea (*i.e.* Scriptura) și-a tras numele de la ceea ce trebuie citit, întrucât a fost scris".

Ia IIae, q. 91. Despre diversitatea legilor, în șase articole

Trebuie să tratăm apoi despre diversitatea legilor. În această privință, se impun șase articole. 1. Dacă există vreo lege eternă. 2. Dacă există vreo lege naturală. 3. Dacă există vreo lege umană. 4. Dacă există vreo lege divină. 5. Dacă există una sau mai multe legi divine. 6. Dacă există vreo lege a păcatului.

Art. 1. Dacă există vreo lege eternă

La primul articol se argumentează astfel: se pare că nu ar exista vreo lege eternă.

1. Orice lege este impusă cuiva, dar nu ar fi putut exista cineva din eternitate căruia să-i poată fi impusă legea. Numai Dumnezeu a fost din eternitate, așadar nu există vreo lege eternă.
2. Promulgarea ține de esența legii, însă ea nu s-a putut realiza din eternitate întrucât nu exista în eternitate pentru cine să fie promulgată. Așadar, nu există vreo lege eternă.
3. Legea conduce o rânduire în vederea finalității, însă nu există nimic etern care să se rânduiască în raport cu

finalitatea, căci numai finalitatea ultimă este eternă. Așadar, nu există vreo lege eternă.

Dar împotrivă stă ceea ce afimă Augustin[38]: „Legea, care este numită suprema rațiune, nu poate fi atribuită unei inteligențe coruptibile, ci pare eternă".

Răspund afirmând că, precum s-a spus mai sus[39], legea este imperativul rațiunii practice în principele ce guvernează o comunitate deplină[40]. Este evident, admițând că providența divină guvernează lumea, după cum s-a arătat[41], că întreaga comunitate a universului este guvernată de rațiunea divină. Din acest motiv, în Dumnezeu, rațiunea ce guvernează lucrurile, ca într-un conducător al întregii existențe, are natură de lege. Și, întrucât rațiunea divină nu a conceput nimic plecând din temporalitate, ci avea din eternitate concepția, precum se spune în Pilde[42], rezultă de aici că, în acest fel, se poate afirma despre lege că este eternă.

1. La prima obiecție răspund că cele ce în ele însele nu sunt există totuși din punctul de vedere al lui Dumnezeu în măsura în care au fost cunoscute și prestabilite de către El însuși. Potrivit acestui fapt, stă scris în Romani[43]: „cel ce le numește pe cele ce nu sunt întocmai ca și pe cele ce sunt". Așadar, conceptul etern al legii divine are natura unei legi eterne rânduite de Dumnezeu guvernării lucrurilor pre-știute de El.

2. La a doua obiecție răspund că promulgarea se face atât prin verb, cât și prin scripte, iar legea eternă are parte de promulgarea lui Dumnezeu în ambele feluri, căci sunt eterne și *Verbul* divin și *Scriptura* cărții vieții. Pe de altă parte, dinspre creaturile supuse și puse la încercare nu poate exista vreo promulgare eternă.

3. La a treia obiecție răspund că legea conduce activ o orânduire întru finalitate, în măsura în care, prin ea, unele lucruri își împlinesc finalitatea. Și deci nu în mod pasiv, precum legea însăși ghidează în vederea finalității, și nici prin

accident, ca în cazul celui ce guvernează, al cărui țel este în afara sa. Spre acel lucru e necesar ca legea să fie orientată. Dar finalitatea guvernării divine este însuși Dumnezeu, iar legea Sa nu este ceva distinct de El : de unde, legea eternă nu se împlinește în vederea altei finalități.

Art. 2. Dacă există în noi vreo lege naturală

Se pare că nu există în noi vreo lege naturală.

1. Omul se guvernează complet potrivit legii eterne. Augustin afirmă[44] că „legea eternă este cea prin care se cade ca toate să fie cel mai bine rânduite". Dar natura nu are multe de prisos, după cum nici nu îi lipsesc cele de trebuință. Așadar, omului nu îi este proprie nici o lege naturală.
2. Prin lege, omul este coordonat în actele sale spre o finalitate, precum s-a expus mai sus[45]. Însă coordonarea actelor omenești spre finalitate nu ține de natură, așa cum se întâmplă în cazul făpturilor lipsite de rațiune, care urmăresc un scop numai potrivit apetitului natural ; omul urmărește un scop folosindu-se de rațiune și de voință. Așadar, pentru om, nu există vreo lege naturală.
3. Cu cât cineva este mai liber, cu atât mai puțin se află sub o lege. Omul este însă mai liber decât toate celelalte animale datorită liberului arbitru, lucru ce-l situează deasupra celorlalte animale. Așadar, de vreme ce animalele celelalte nu se supun vreunei legi naturale, nici omul nu i se supune.

Dar împotrivă stă ce se spune în Romani[46] : „când barbarii, care sunt fără de lege, fac în mod natural acele lucruri ce țin de lege" – iar comentariul spune că <deși aceia nu au o lege scrisă, totuși au o lege naturală datorită căreia oricare pricepe și este conștient de ceea ce este bine și ceea ce e rău>[47].

Răspund afirmând că, așa cum s-a stabilit mai sus[48], legea, fiind atât regulă, cât și măsură, poate fi în două feluri : pe de

o parte, precum în cel ce dă regula și măsura, pe de altă parte, precum în cel ce este supus regulii și măsurii – și asta pentru că un lucru este supus regulii sau măsurii în măsura în care se împărtășește de la regulă sau măsură. Așadar, de vreme ce toate lucrurile ce sunt supuse providenței divine au o lege eternă ce le dă regulă și măsură, cum s-a stabilit mai sus[49], este limpede că toate participă în felul lor la legea eternă; adică în măsura în care toate își trag din imprimarea în ele a legii eterne tendințele spre propriile acte și finalități. Printre toate celelalte creaturi, creatura rațională este supusă în modul cel mai eminent providenței divine pentru că această creatură este părtașa providenței, fiind agent providențial, atât pentru sine, cât și pentru celelalte creaturi. Așadar, această creatură este în ea însăși împărtășită de rațiunea eternă, prin care deține tendința naturală spre actul și finalitatea menite ei. O atare împărtășire a legii eterne în creatura rațională este numită *lege naturală*. Referitor la aceasta, adaugă psalmistul – după ce spusese[50]: „aduceți sacrificiu dreptății", ca și cum cineva ar fi întrebat care sunt înfăptuirile dreptății –, „mulți întreabă: <cine ne-a arătat cele bune? >", la care răspunde: „asupră-ne întruchipată-i lumina feței Tale, Doamne", dorind să spună că lumina rațiunii naturale, prin care distingem ce e bun și ce e rău, lucru ce ține de legea naturală, nu este altceva decât reflexul luminii divine în noi. Așadar, reiese că legea naturală nu este nimic altceva decât împărtășirea legii eterne în creatura rațională.

1. La prima obiecție răspund că ea ar ține dacă legea naturală ar fi ceva distinct de legea eternă. Dar nu e așa, ci ea este o împărtășire a legii eterne, cum deja s-a spus.

2. La a doua obiecție răspund că fiecare operație a rațiunii și a voinței are ca fundament în noi ceva potrivit naturii, cum s-a demonstrat mai sus[51]; căci orice raționament se fundamentează pe principii cunoscute în mod natural și orice apetit

dintre cele ce vizează o finalitate provine din apetitul natural ce are în vedere însăși finalitatea ultimă. Astfel, chiar primul impuls al actelor noastre în vederea unei finalități există în virtutea legii naturale.

3. La a treia obiecție răspund că și animalele lipsite de rațiune participă, în felul lor, la rațiunea eternă, precum creaturile raționale dar, din cauză că creatura rațională participă la rațiunea divină în mod intelectual și rațional, împărtășirea legii eterne în creatura rațională se numește pe bună dreptate „lege", căci legea este ceva rațional, după cum s-a spus[52]. Creaturile lipsite de rațiune nu participă însă la rațiunea eternă în mod rațional și, astfel, nu li se poate atribui legea decât în sens impropriu.

Art. 3. Dacă există o lege umană

Se pare că nu există o lege umană.

1. Legea naturală este o participare a legii eterne, după cum s-a spus mai sus (art. ant.), iar prin legea eternă toate sunt rânduite cel mai bine – cum spunea Augustin[53]. Așadar, legea naturală este suficientă pentru a rândui toate cele omenești și nu e deci necesar să existe vreo lege propriu-zis umană.
2. Legea are determinația rațiunii, cum s-a spus[54]. Rațiunea umană nu este însă măsura lucrurilor, ci situația stă mai degrabă invers[55], așa cum se arată în *Metafizica*[56]; așadar, din rațiunea umană nu poate deriva nici o lege.
3. Măsura trebuie să fie foarte precisă, cum se spune în *Metafizica*[57]. Imperativele rațiunii umane ce privesc comportamentul sunt însă imprecise – potrivit Cărții Înțelepciunii[58]: „Judecățile muritorilor sunt temătoare, iar prevederea noastră nesigură"; așadar, din rațiunea umană nu poate deriva nici o lege.

Dar împotrivă stă faptul că Augustin[59] face deosebirea între două legi, una eternă și alta temporară, pe care o și numește umană.

Răspund afirmând că, așa cum s-a spus mai sus[60], legea este un imperativ al rațiunii practice și că, atât în cazul rațiunii practice, cât și al celei speculative, are loc un proces similar: ambele pornesc de la anumite principii și merg spre anumite concluzii, așa cum s-a arătat mai sus[61]. Potrivit acestui proces similar, trebuie spus așadar că, așa cum în domeniul rațiunii speculative din principii nedemonstrabile și cunoscute în mod natural se deduc concluziile diferitelor științe, a căror cunoaștere nu este sădită în chip natural în noi, ci agonisită prin străduința rațiunii, tot așa, din preceptele legii naturale, ca din niște principii generale și nedemonstrabile[62], este necesar ca rațiunea omenească să se miște în vederea unei particularizări mai mari a recomandărilor. Dacă se ține seama de celelalte circumstanțe care îi revin esenței legii, aceste recomandări particulare obținute prin rațiunea omenească se numesc „legi umane", așa cum, de fapt, s-a stabilit[63]. Referitor la acestea, Cicero spune în *Retorica* sa că „la început dreptul are ca punct de plecare natura; apoi, anumite lucruri, din rațiuni utilitare, s-au transformat în datini; în cele din urmă, lucrurile provenite inițial de la natură și omologate de datină au fost consfințite prin teama față de legi și religie"[64].

1. La prima obiecție răspund că rațiunea umană nu poate participa complet la imperativul rațiunii divine, ci numai imperfect și potrivit posibilităților ei. Așa cum din perspectiva domeniului rațiunii speculative ne este inerentă cunoașterea anumitor principii generale dobândite prin participarea la înțelepciunea divină – dar nu există o cunoaștere particulară a fiecărui adevăr în parte, așa cum, în schimb, este cuprinsă în înțelepciunea divină –, tot astfel, din perspectiva rațiunii practice, omul participă în mod natural la legea eternă și potrivit anumitor principii generale, nu conform directivelor particulare

ce privesc fiecare lucru singular în parte – așa cum, în schimb, sunt cuprinse ele în legea eternă. De aceea este necesar ca rațiunea umană să deducă ulterior sancțiuni legislative pentru situațiile particulare.

2. La a doua obiecție răspund că rațiunea umană în sine nu este regulă a lucrurilor, ci principiile sădite în mod natural în ea sunt doar niște reguli generale și măsuri ale tuturor acelor lucruri ce intră în câmpul acțiunilor omenești și a căror rațiune naturală este într-adevăr constituită de o regulă și de o măsură, deși rațiunea umană nu este măsură pentru cele ce provin de la natură.

3. La a treia obiecție răspund că rațiunea practică se preocupă numai de cele ce pot fi făptuite, chestiuni ce sunt singulare și contingente, și nu de cele ce sunt necesare, pe care le are în vedere rațiunea speculativă. De aceea, legile omenești nu pot avea acea infailibilitate pe care o au concluziile științelor demonstrative și nici nu trebuie ca orice măsură să fie în întregime infailibilă și certă, ci numai pe cât este posibil în cadrul genului ei.

Art. 4. Dacă era necesar să existe o lege divină

Se pare că nu era necesar să existe o lege divină.

1. Așa cum s-a spus[65], legea naturală reprezintă o împărtășire în noi a legii eterne, iar legea eternă este legea divină, așa cum s-a stabilit[66]. Așadar, nu e nevoie ca, pe lângă legea naturală și legile umane deduse din ea, să mai existe și o lege divină.
2. Se spune însă că „Dumnezeu l-a lăsat pe om în mâna propriilor sale decizii"[67]. Decizia este un act al rațiunii, așa cum s-a spus[68], și, prin urmare, înseamnă că omul a fost lăsat în guvernarea rațiunii sale. Imperativul rațiunii umane reprezintă legea umană[69] și de aici rezultă că nu e nevoie ca omul să fie guvernat de o lege divină.

3. Natura umană este mai suficientă decât cea a creaturilor lipsite de rațiune, iar acestea nu au o lege divină în afara impulsurilor naturale înnăscute. Așadar, ar trebui ca făptura rațională, față de cea naturală, să aibă într-o și mai mică măsură o lege divină.

Dar împotrivă stă faptul că David L-a rugat pe Dumnezeu să-i dea lege, spunând: „Pune-mi, Doamne, lege, cale a mântuirilor tale”[70].

Răspund afirmând că, pe lângă legea naturală și cea umană, legea divină a fost necesară pentru orientarea vieții umane, iar acest lucru din patru motive. Mai întâi, pentru că legea dispune actele caracteristice omului în ordinea finalității ultime, iar dacă omul ar fi condus astfel spre finalitate, spre una care nu ar exceda măsura capacității naturale omenești, atunci nu ar mai trebui ca omul să mai aibă așezată peste legea naturală și cea umană încă ceva director, aparținând rațiunii, astfel încât cele de dinainte să fie derivate din aceasta. Dar, pentru că omul este rostuit având ca finalitate fericirea eternă, lucru ce excedează măsura capacității umane naturale[71], a fost necesar ca deasupra legii naturale și umane omul să fie condus spre finalitatea proprie de o lege dată de Domnul. În al doilea rând, pentru că, din cauza lipsei de certitudine a judecății omenești, în special asupra chestiunilor contingente și particulare, se întâmplă ca asupra actelor omenești să fie formulate judecăți opuse, din care să iasă legi incoerente și contrare. Așadar, pentru ca omul să poată cunoaște fără nici o îndoială ce ar trebui să facă și ce să evite, a fost necesar ca el să fie condus în acțiunile proprii de o lege dată de Domnul, în privința căreia e sigur că nu poate exista eroare. În al treilea rând, pentru că omul poate legifera numai asupra celor pe care le poate judeca. Însă judecata proprie omului nu poate purta asupra actelor interioare ascunse, ci numai asupra gesturilor exterioare aparente. Și totuși, în vederea desăvârșirii virtuții,

în indiferent care dintre cele două tipuri de acte, se cere ca omul să se dovedească drept. De aceea, legea omului nu putea ține sub control și rândui suficient actele interioare, fiind nevoie ca în această privință să intervină legea divină. În al patrulea rând, pentru că, după cum spune Augustin[72], legea omului nu poate pedepsi sau interzice toate relele deoarece, pe când ar voi să îndepărteze toate relele, ar ajunge să înlăture și multe din cele bune și să împiedice folosirea binelui comun, ce este necesară conservării umane. Așadar, pentru ca nici un rău să nu rămână în afara legii și nepedepsit, a fost necesară intervenția legii divine prin care toate păcatele să fie interzise.

Aceste patru cauze sunt amintite în Psalmi[73], unde stă scris: „Legea Domnului este fără prihană", ceea ce înseamnă că ea nu îngăduie impietatea păcătoasă; apoi că „ea convertește sufletele", pentru că ghidează nu numai actele exterioare, ci și pe cele interioare; în continuare, că „mărturia Domnului este de credință", datorită certitudinii în privința adevărului și a dreptății Sale; în sfârșit, că „ea dă înțelepciune celor mai mici", orientând omul spre o finalitate divină și deasupra naturii.

1. La prima obiecție răspund că legea eternă este participată prin legea naturală potrivit capacității naturii umane. Însă trebuie ca omul să fie condus într-un mod mai înalt către finalitatea sa supranaturală și, de aceea, i-a fost supraadăugată legea dată de Domnul, prin care legea eternă este participată într-un mod mai înalt.

2. La a doua obiecție răspund că decizia este un tip de cercetare și, de aceea, ea trebuie să pornească de la anumite principii. Datorită celor spuse mai sus, nu e suficient să pornească de la principiile sădite în mod natural, care sunt preceptele legii naturale, ci trebuie să-i fie supraadăugate alte principii, adică preceptele legii divine.

3. La a treia obiecție răspund că creaturile lipsite de rațiune nu se orientează spre o finalitate mai înaltă decât cea pe măsura putinței lor naturale. Astfel, comparația este un nonsens.

Art. 5. Dacă legea divină este doar una singură

Se pare că legea divină este una singură.

1. Unde există un singur rege pentru un regat, și legea e una. Întregul neam omenesc va compărea în fața lui Dumnezeu, precum în fața unui singur rege, căci, după acel psalm[74], „Dumnezeu este regele lumii întregi". Așadar, legea divină e doar una.
2. Orice lege este orientată spre finalitatea avută în vedere de legislator pentru aceia pentru care face legea. Însă Dumnezeu are în vedere unul și același lucru pentru toți oamenii, căci[75] „el vrea să-i salveze pe toți oamenii și ca ei să ajungă la cunoașterea adevărului". Așadar, legea divină este doar una.
3. Legea divină pare a fi mai apropiată de legea eternă, care este una, decât de legea naturală, în măsura în care revelația grației este ceva mai înalt decât cunoașterea naturii. Legea naturală este, în schimb, una pentru toți oamenii, atunci cu atât mai mult una este legea divină.

Dar împotrivă stă ce spune Apostolul către evrei[76]: „E nevoie ca sacerdoțiul să fie transmis astfel încât să existe o transmitere a legii". Dar sacerdoțiul este de două feluri, așa cum se spune tot acolo: „sacerdoțiul levitic" și „sacerdoțiul lui Christos"; astfel, și legea divină e de două feluri: legea veche (*lex vetus*) și legea nouă (*lex nova*).

Răspund afirmând că, așa cum s-a stabilit în prima parte[77], diferențierea reprezintă cauza numărului. Ceva se diferențiază în două moduri: într-un fel, potrivit celor ce sunt specii în întregime diferite (de pildă, calul și boul), iar în alt fel, potrivit cu ceea ce e desăvârșit și încă nedesăvârșit înăuntrul fiecărei specii (de pildă, bărbat și copil). În acest (din urmă) mod are loc în legea divină diferențierea dintre legea veche și legea nouă. Apostolul[78] compară în acest sens condiția vechii legi

cu condiția copilului aflat în grija pedagogului, iar pe cea a noii legi o compară cu condiția bărbatului desăvârșit, care nu mai este în grija pedagogului.

Desăvârșirea sau nedesăvârșirea legii ține seamă de trei chestiuni care îi revin legii, așa cum s-a spus mai sus[79]. Mai întâi, îi e propriu legii să fie rânduită având binele comun ca și finalitate, așa cum s-a spus mai sus[80]. Acest bine poate fi de două tipuri: pe de-o parte, un bine sensibil și mundan – și în vederea unui astfel de bine orienta în chip direct legea veche. Referitor la acest fapt, stă scris în Exod[81], anume că de la chiar începutul legii a fost poftit poporul în regatul pământesc al canaanenilor. Pe de altă parte, binele poate fi unul inteligibil și celest, iar înspre acesta orientează legea nouă. În legătură cu acest lucru, Christos a poftit poporul chiar de la începutul predicilor sale în regatul cerurilor spunând: „Pocăiți-vă, căci Împărăția cerurilor se apropie”[82]. Și de aceea a spus Augustin[83] că „făgăduințele ce privesc lucrurile lumești se află cuprinse în Vechiul Testament, din care motiv este numit <vechi>, însă făgăduința vieții eterne îi aparține Noului Testament”. În al doilea rând, îi revine legii să dirijeze actele omenești în conformitate cu rânduiala dreptății. Și în această privință legea nouă o depășește pe cea veche prin faptul că poruncește actelor interioare ale sufletului; potrivit lui Matei[84], „dacă dreptatea voastră n-o va întrece cu mult pe cea a învățaților și a fariseilor, nu veți intra în Împărăția cerurilor”; de aceea se spune că legea veche ține în frâu mâna, iar noua lege, sufletul. În al treilea rând, legii îi revine să-i determine pe oameni la respectarea poruncilor divine. Însă ceea ce vechea lege făcea utilizând teama de pedepse noua lege face prin iubirea ce ne-a umplut inimile grație lui Christos, iubirea dată în noua lege, care însă se contura deja în vechea lege. De aceea spune Augustin[85]: „E mică diferență între Lege și Evanghelie: teamă (*timor*), pe de o parte, iubire (*amor*), pe de alta”.

1. La prima obiecție răspund că, la fel cum capul familiei stabilește anumite comandamente pentru copii și altele pentru adulți, tot astfel Dumnezeu, rege unic peste împărăția Sa, a dat oamenilor o anumită lege pe când erau mai puțin desăvâșiți și o lege mai desăvârșită după ce au fost conduși de către legea anterioară la o mai mare capacitate pentru cele divine.

2. La a doua obiecție răspund că mântuirea oamenilor nu poate avea loc decât prin Christos și stă scris: „Nu există vreun alt nume dat oamenilor în numele căruia să fim mântuiți"[86]; de aceea, numai după venirea lui Christos a putut fi dată legea care determină în chip desăvârșit mântuirea tuturor. Într-adevăr, a fost nevoie să fie dată anterior neamului din care Christos urma să se nască o lege pregătitoare, care să conțină câteva rudimente ale dreptății mântuitoare în vederea primirii lui Christos.

3. La a treia obiecție răspund că legea naturală dirijează omul potrivit câtorva precepte generale în care se întâlnesc atât cele privitoare la desăvârșire, cât și cele privitoare la nedesăvârșire și de aceea este una pentru toate. Dar legea divină îl conduce pe om și în anumite chestiuni particulare, în cazul cărora lucrurile nu stau la fel cât privește desăvârșirea și nedesăvârșirea, fiind de aceea necesar ca legea divină să fie dublă, după cum s-a spus.

Art. 6. Dacă există vreo lege pentru pulsiunea[87] păcatului

Se pare că nu există nici o lege pentru pulsiunea păcatului.

1. Isidor spune[88] că legea se fundamentează pe rațiune și că pulsiunea păcatului nu rezidă în rațiune, ci mai degrabă se îndepărtează de rațiune; așadar, pulsiunea păcatului nu are o natură legică.
2. Orice lege are caracter constrângător, astfel încât cei ce nu i se supun sunt numiți infractori. Însă pulsiunea păcatului nu constituie ceva infracțional dacă nu i se dă curs, ci este

numit infractor mai degrabă cineva care îi dă curs. Așadar, pulsiunea păcatului nu are o natură legică.

3. Legea este dispusă în vederea binelui comun, cum s-a amintit[89], însă pulsiunea păcatului nu tinde spre binele comun, ci mai degrabă înspre cel privat. Așadar, pulsiunea păcatului nu are o natură legică.

Dar împotrivă stă ceea ce spune Apostolul[90] : „Văd o altă lege în mădularele-mi, războindu-se cu legea minții mele".

Răspund afirmând că, așa cum s-a spus mai sus[91], legea rezidă în mod esențial în cel ce dă regula și măsura, dar în mod participativ și în cel ce suportă regula sau măsura. Astfel, orice tendință sau orânduire ce se găsește între cele supuse legii este numită lege în mod participativ, după cum reiese din cele spuse[92]. Din partea legislatorului, poate apărea o dublă tendință în privința celor ce sunt supuși legii : pe de o parte, în măsura în care îi determină direct pe supușii săi la ceva și uneori chiar în privința unor acțiuni diferite. În acest sens, se poate afirma că una este o lege militară și alta una comercială. Pe de altă parte, îi determină indirect pe supuși, în măsura în care legislatorul îl privează pe un supus de o anumită demnitate, urmând ca acesta să treacă pe o altă treaptă cetățenească, precum și într-o altă lege. De exemplu, dacă un soldat este dat afară din armată, trece în legea rurală sau în cea comercială.

Astfel, sub Domnul dătător de legi, diverse creaturi au diverse tendințe naturale, astfel încât ceea ce este pentru una lege pentru alta este opus legii. Așa spun, de pildă, că ferocitatea este oarecum în legea câinelui, însă se opune legii oii sau a altui animal blând. Așadar, legea menită omului de rânduiala divină, potrivit condiției lui, este de a acționa conform rațiunii. Legea aceasta a fost atât de completă în starea paradisiacă, încât nimic în afara sau împotriva rațiunii nu-i putea fi luat omului. Dar, când omul și-a întors fața de la

Domnul, a căzut pradă actelor conforme cu impulsurile senzualității. Acest lucru i se întâmplă fiecăruia în parte cu cât se îndepărtează mai mult de rațiune, astfel încât așa se identifică oarecum cu animalele, care răspund impulsului senzual. „Omul, pe când era în înalt, nu înțelegea; s-a pus în rând cu fiarele necugetate și a fost făcut asemenea lor”[93]. Așadar, această tendință senzuală, care se numește pulsiune a păcatului, are într-adevăr pentru celelalte animale o natură legică în mod absolut, în felul în care, în cazul lor, legea aceasta poate fi predicată ca o determinare directă; în cazul omului însă, nu are o natură legică în acest sens, ci reprezintă mai degrabă o deviație de la legea rațiunii. Dar, în măsura în care prin judecata divină omului i se refuză dreptatea originară și plenitudinea rațiunii, acest impuls al senzualității de care este condus, nefiind altceva decât pedeapsa legii divine ca urmare a faptului că omul a fost destituit din postura ce-i revenea, are o natură legică.

1. La prima obiecție răspund că acel argument ia pulsiunea păcatului în sine în măsura în care ea determină la rău. Dar, după cum s-a stabilit mai sus, nu în acest fel are ea o natură legică, ci potrivit cu faptul că reiese din legislația justiției divine. Lucrurile stau ca și cum legea ar îngădui ca, din cauza unei anumite culpe, un nobil să fie condamnat la munci servile.

2. La a doua obiecție răspund că acea întâmpinare pornește de la ceea ce este o lege în calitate de regulă și măsură. Potrivit acestui sens al legii, cei care o încalcă devin infractori. Numai că, în sensul acesta, pulsiunea păcatului nu este lege, ci numai printr-o oarecare participare, așa cum s-a afirmat mai sus.

3. La a treia obiecție răspund că acel argument ia în considerare pulsiunea păcatului în ce privește tendința sa proprie, și nu potrivit originii sale. Dacă tendința senzuală este luată ca atare, precum apare în celelalte animale, atunci ea conduce spre binele comun, adică spre conservarea naturii

în individ ori în specie. În acest sens, ea există și în om, dar numai în măsura în care senzualitatea este supusă rațiunii: pulsiune a păcatului se numește numai ceea ce se sustrage ordinii rațiunii.

Ia IIae, q. 92. Despre efectele legii, în două articole

Trebuie apoi tratat în privința efectelor legii. Iar privitor la acest lucru se impun două articole. 1. Dacă este un efect al legii acela de a-i face buni pe oameni. 2. Dacă „efectele legii sunt a porunci, a interzice, a îngădui și a pedepsi"; așa cum afirmă *Legisperitus*[94].

Art. 1. Dacă este un efect al legii acela de a-i face buni pe oameni

Se pare că nu este un efect al legii acela de a-i face mai buni pe oameni.

1. Oamenii sunt buni prin virtute, iar virtutea este, cum se spune în *Etica nicomahică*, „ceea ce face binele, deținându-l"[95]. Dar virtutea omului vine numai de la Dumnezeu: El însuși o pune în noi, cum s-a spus mai sus în definiția virtuții[96]. Așadar, nu-i este propriu legii să-i facă buni pe oameni.
2. Legea nu-i este de folos omului decât dacă omul i se supune; dar însuși faptul că omul i se supune vine din bunătate și bunătatea premerge așadar în om raportarea la lege. Deci legea nu-i face buni pe oameni.
3. Legea este orientată în vederea binelui comun, cum s-a spus mai sus[97]. Dar s-ar putea ca unii să stea bine în privința acestor lucruri ce țin de domeniul comun și, cu toate acestea, să stea rău în privința chestiunilor lor private. Așadar, nu-i revine legii să-i facă buni pe oameni.

4. Unele legi sunt tiranice – după cum spune Filosoful în *Politica*[98] –, însă tiranul nu are în vedere bunăstarea supușilor, ci numai propriul său interes. Așadar, nu-i este propriu legii să-i facă pe oameni buni.

Dar împotrivă stă ceea ce afirmă Filosoful în *Etica nicomahică*, și anume că „voința oricărui legislator este să-i facă pe oameni să devină buni”[99].

Răspund afirmând că, după cum s-a spus mai sus[100], legea nu este altceva decât imperativul rațiunii în conducător, conform căruia sunt guvernați supușii. Virtutea unui supus constă în buna sa supunere față de acesta, de către care este guvernat, la fel cum virtutea facultății irascibile și deziderative constă în buna lor obediență față de rațiune. Tocmai în acest mod, virtutea oricărui supus constă în buna sa supunere față de conducător – cum afirmă Filosoful în *Politica*[101]. De altfel, orice lege este rânduită tocmai în vederea acestui lucru, ca supușii să-i dea ascultare. Atunci, este limpede că-i este propriu legii să le inducă supușilor propria lor virtute. De vreme ce virtute este „ceea face binele deținându-l”, urmează că efectul ce-i revine legii este acela de a-i face buni pe cei cărora le este dată, fie în sens absolut, fie în sens relativ. Dacă intenția celui ce face legea vizează binele unic, care este binele comun rânduit după justiția divină, reiese că prin lege oamenii devin buni într-un sens absolut. Dacă intenția legislatorului poartă nu spre ceea ce este binele în sens absolut, ci spre ceea ce este el practic, plăcut pentru sine sau respingând justiția divină, atunci legea îi face buni pe oameni doar într-un sens relativ, adică potrivit exigenței unui astfel de regim, și nu buni în sens absolut. În acest fel, binele este de găsit chiar și cele ce sunt în sine rele: așa cum, de pildă, unui oarecare tâlhar i se spune „bun”, pentru că acționează potrivit în vederea scopului.

1. La prima obiecție răspund că virtutea este dublă, așa cum reiese din cele afirmate mai sus[102], adică dobândită și

sădită. Obișnuința lucrurilor, orice făptuiește, o face în raport cu ambele, dar în feluri diferite: cauzează virtutea dobândită, dispune la virtutea sădită, o conservă și o promovează pe cea pe care o are deja. Atunci, deoarece legea este dată pentru a dirija actele omenești, în măsura în care actele omenești făptuiesc în vederea virtuții, în aceeași măsură legea îi face buni pe oameni. Și Filosoful spune în *Politica*[103] astfel: legislatorii experimentați îi fac buni pe oameni.

2. La a doua obiecție răspund că nu întotdeauna cineva se supune legii din bunătatea dăsăvârșită a virtuții, ci uneori datorită fricii de pedeapsă, iar uneori din cauza imperativului pur al rațiunii, care este într-un fel principiul virtuții, cum s-a stabilit mai sus[104].

3. La a treia obiecție răspund că bunătatea oricărei părți este judecată proporțional cu întregul său. Augustin spune în *Confesiuni*[105] că este urâtă orice parte care nu se potrivește întregului său. De vreme ce fiecare om este o parte a cetății, este imposibil ca vreun om să fie bun, dacă nu este bine proporționat față de binele comun. Nici întregul nu poate exista bine, decât dacă este bine proporționat din părțile sale. De aici rezultă că este imposibil ca binele comun al cetății să stea bine, dacă cetățenii nu sunt virtuoși – cel puțin cei cărora le revine să conducă. Cât privește binele comunității, este suficient ca ceilalți să fie atât de virtuoși încât să se supună ordinelor principilor. De aceea, Filosoful a afimat în *Politica*[106]: aceeași este virtutea principelui și a bărbatului ales, dar nu este aceeași virtutea unui cetățean de rând și cea a bărbatului ales.

4. La a patra obiecție răspund că o lege tiranică, pentru că nu se raportează la rațiune, în sens absolut, nu este lege, ci, mai degrabă, este un fel de pervertire a legii. Dar, în măsura în care ceva deține esența unei legi, vizează ca cetățenii să fie buni; și acel ceva nu deține esența unei legi decât potrivit acelui lucru care este imperativul conducătorului asupra supușilor și

care pretinde ca supușii să respecte bine legea, ceea ce înseamnă ca ei să fie buni nu în sens absolut, ci potrivit cu un astfel de regim.

Art. 2. Dacă actele legii sunt convenabil atribuite

Se pare că actele legii nu sunt convenabil atribuite, căci se spune că actele legii sunt a porunci, a interzice, a îngădui, a pedepsi.

1. „Orice lege este un precept al tuturor", cum spune juristul Papinianus[107]. Dar același lucru este a porunci și a recomanda; așadar, celelalte trei sunt superflue.
2. Efectul legii este de a-i îndrepta pe supuși înspre bine, cum s-a spus mai sus[108]. Dar sfătuirea este de departe mai mai bună decât un precept. Așadar, legii îi revine mai degrabă să sfătuiască decât să recomande.
3. Precum un om este îndemnat la bine prin pedepse, la fel și prin recompense. Așadar, precum a pedepsi reprezintă un efect al legii, la fel și a recompensa.
4. Intenția legislatorului este ca oamenii să făptuiască binele, după cum s-a spus mai sus[109]. Acela însă care se supune legii doar de teama pedepselor nu este bun. Teama sclavului, care este teama de pedepse, deși face un anumit bine, totuși nu-l face bun, cum spune Augustin[110]. Așadar, nu pare a fi propriu legii să pedepsească.

Dar împotrivă stă ce spune Isidor[111]: „Orice lege sau îngăduie ceva, precum <un bărbat puternic să-și ceară recompensa>, sau interzice ceva, precum < nimeni să nu ceară mâna fecioarelor consacrate>, sau pedepsește ceva, precum <celui ce comite crimă să i se ia capul>".

Răspund afirmând că, la fel cum un enunț reprezintă imperativul rațiunii sub chipul enunțării, la fel, o lege reprezintă imperativul rațiunii sub chipul recomandării. Rațiunii îi este propriu să conducă de la ceva la altceva. Așadar, precum

rațiunea, în domeniul științelor demonstrative, ne conduce să consimțim la concluzie prin anumite principii, la fel ne conduce prin ceva să consimțim la preceptul legii. Preceptele legii vizează actele omenești din domeniul legii, cum am spus mai sus[112]. Există trei tipuri diferite de acte umane. Anumite acte, cum s-a afirmat[113], sunt bune în genere, și anume actele virtuților, iar în raport cu acestea, legea este stabilită ca act de recomandare sau de poruncă: legea comandă toate actele virtuților – cum se spune în *Etica nicomahică*[114]. Există apoi anumite acte care în genul lor sunt indiferente, iar în raport cu acestea, legea îngăduie; și se poate spune că sunt indiferente toate acele acte care nu sunt nici foarte bune, nici foarte rele. Lucrul prin care legea determină obediența față de ea însăși este frica de pedeapsă, iar din această cauză se pune pedepsirea ca efect al legii.

1. La prima obiecție răspund că, tot așa cum îndepărtarea de la rău ține oarecum de natura binelui, și interdicția ține oarecum de natura preceptului. Înțelegând preceptul într-un sens larg, legea se numește în mod universal precept.

2. La a doua obiecție răspund că a sfătui nu este un act propriu legii, ci că poate să țină de o persoană privată, căreia nu-i revine sarcina de a institui legi. Apostolul spune, după ce dăduse un sfat[115]: „Eu vorbesc, iară nu Domnul”. De aceea a sfătui nu se pune între efectele legii.

3. La a treia obiecție răspund că a recompensa poate să îi revină oricui, dar că a pedepsi nu ține decât de slujbașul legii, prin a cărui autoritate se aplică pedeapsa. Și astfel, recompensarea nu se pune ca act al legii, ci numai pedepsirea.

4. La a patra obiecție răspund că, prin faptul că cineva este obișnuit să evite răul și să împlinească binele datorită fricii de pedeapsă, el este condus uneori să facă acest lucru cu plăcere și din propria-i voință. De unde faptul că legea, pedepsind, determină ca oamenii să fie buni.

Ia IIae, q. 93. Despre legea eternă, în șase articole

Trebuie să tratăm apoi despre fiecare în parte: mai întâi, despre legea eternă; în al doilea rând, despre legea naturală; în al treilea rând, despre legea omenească; în al patrulea rând, despre legea veche; în al cincilea rând, despre legea nouă, care este legea Evangheliei. În al șaselea rând, adică despre legea pulsiunii păcatului, ajunge ceea ce s-a spus deja[116], când s-a tratat în privința păcatului originar.

În privința primului subiect, se impun șase articole. 1. Ce este legea eternă? 2. Dacă este cunoscută de către toată lumea. 3. Dacă fiecare lege este derivată din ea. 4. Dacă cele necesare se supun legii eterne. 5. Dacă existențele contingente naturale se supun legii eterne. 6. Dacă toate lucrurile omenești i se supun acesteia.

Art. 1. Dacă legea eternă este suprema rațiune în Dumnezeu

Se pare că legea eternă nu este suprema rațiune în Dumnezeu.

1. Legea eternă este una singură, însă rațiunile lucrurilor din mintea divină sunt mai multe. Augustin spune că Dumnezeu creează fiecare lucru în parte potrivit rațiunilor proprii. Așadar, legea eternă nu pare a fi același lucru cu a fi o rațiune existentă în mintea lui Dumnezeu.
2. Așa cu s-a afirmat mai sus[117], ține de natura legii ca ea să fie promulgată prin cuvânt. *Cuvântul* însă, în câmpul divinului, se predică în chip personal, după cum s-a stabilit[118]. *Rațiunea*, în schimb, se predică în chip esențial. Așadar, legea eternă nu este identică cu o rațiune divină.
3. Augustin spune[119]: „Deasupra minții noastre se ivește a fi o lege ce se cheamă adevăr". Legea de deasupra minții

noastre este legea eternă și deci adevărul este legea eternă. Însă natura adevărului și cea a rațiunii nu sunt identice. Așadar, legea eternă nu este același lucru cu suprema rațiune.

Dar împotrivă stă ceea ce spune Augustin[120], și anume că legea eternă este suprema rațiune căreia trebuie să i ne supunem întotdeauna.

Răspund afirmând că, așa cum în orice meșteșugar preexistă rațiunea celor ce sunt produse prin meșteșug, la fel și în orice guvernator trebuie să preexiste rațiunea lucrurilor care trebuie puse în aplicare de către cei ce se supun guvernării. Așa cum rațiunea lucrurilor ce sunt menite producerii prin meșteșug se numește arta meșteșugirii sau paradigmă a lucrurilor meșteșugite, la fel rațiunea celui ce guvernează actele supușilor are natură legică, desigur, ținându-se seama și de celelalte exigențe în privința naturii legii, care au fost discutate mai înainte[121]. Dumnezeu, prin înțelepciunea Sa, este creatorul totalității lucrurilor, în raport cu care este ca și meșteșugarul față de produsele meșteșugite, după cum s-a arătat[122]. El este guvernatorul tuturor actelor și al tuturor mișcărilor ce au loc în fiecare creatură în parte, lucru de asemenea stabilit[123]. Așadar, precum rațiunea înțelepciunii divine, în măsura în care lucrurile sunt create în totalitate de aceasta, are natura unei arte, paradigme sau idei, în același fel, rațiunea înțelepciunii divine, ce le îndreaptă pe toate înspre finalitatea ce le revine, are o natură legică. Și, potrivit acestui fapt, legea eternă nu este altceva decât rațiunea înțelepciunii divine, fiind rațiunea directoare a tuturor actelor și mișcărilor.

1. La prima obiecție răspund că Augustin vorbește acolo despre rațiunile ideale, care se referă la natura proprie fiecărui lucru particular, și de aceea există o anumită diferență și o pluraliate în cadrul lor, în funcție de diferitele relaționări cu

lucrurile, cum s-a stabilit[124]. Legea este luată ca fiind directoare a actelor, coordonându-le în vederea binelui comun, cum s-a spus mai sus[125]. Cele ce sunt în ele însele multiple sunt judecate ca unul potrivit coordonării lor în vederea a ceva comun. Așadar, legea eternă este una și este rațiunea acelei ordini.

2. La a doua obiecție răspund că, în privința oricărui tip de cuvânt, pot fi luate în considerare două aspecte: cuvântul însuși și ceea ce cuvântul exprimă. Cuvântul rostit este ceva proferat de gura omului. Dar prin acest cuvânt se exprimă cele ce sunt semnificate cu cuvintele omenești. Același caracter îl au cuvintele mentale ale omului, care nu sunt decât ceva conceput de minte, prin care omul exprimă mental cele pe care le cugetă. Așadar, în divinitate, *Cuvântul* însuși, care este o concepere al intelectului Tatălui, se predică în sens personal; dar toate care sunt în cunoașterea Tatălui, privitoare fie la esențe, fie la persoane, fie la creația lui Dumnezeu, sunt exprimate cu acest *Cuvânt*, cum afirmă Augustin[126]. Iar între celelalte ce sunt exprimate de acest *Cuvânt*, însăși legea eternă se exprimă prin acesta. Și totuși, nu urmează de aici că legea se predică în chip personal în divinitate. Cu toate acestea, datorită corespondenței dintre rațiune și *Cuvânt*, *Cuvântul* îi revine ca propriu Fiului.

3. La a treia obiecție răspund că rațiunea intelectului divin se raportează altfel la lucruri decât rațiunea intelectului omului. Intelectul uman este măsurat de către lucruri, astfel încât conceptul omului nu este în sine și de la sine adevărat (*verus propter seipsum*), ci adevărul (*verus*) se predică pornind de la ceea ce concordă cu lucrurile. Pornind de aici, de la ceea ce lucrul este sau nu este, o opinie poate fi adevărată (*vera*) sau falsă (*falsa*). În schimb, intelectul divin este măsură a lucrurilor, întrucât atâta adevăr (*veritas*) are orice lucru pe cât imită intelectul divin, după cum s-a stabilit[127]. Așadar, intelectul divin

este în sine și de la sine adevărat (*verus secundum se*), iar rațiunea sa este adevărul însuși (*ipsa veritas*)[128].

Art. 2. Dacă legea eternă este cunoscută de către toată lumea

Se pare că legea eternă nu este cunoscută de către toată lumea.

1. Cum spune Apostolul[129] : „Nimeni nu cunoaște lucrurile lui Dumnezeu, decât Spiritul lui Dumnezeu". Dar legea eternă este o anumită rațiune existentă în mintea lui Dumnezeu, numai de Domnul singur și de nimeni altcineva știută.
2. Precum spune Augustin[130] : „Legea eternă este aceea prin care este drept ca toate lucrurile să fie rânduite în cel mai înalt grad". Dar nu știe toată lumea în ce fel sunt toate în cel mai înalt grad rânduite, de unde rezultă că nu toată lumea cunoaște legea eternă.
3. Augustin spune[131] că legea eternă nu poate fi obiect al judecății oamenilor. Dar, potrivit cu ce se spune în *Etica nicomahică*[132], oricine poate judeca bine ceea ce cunoaște. Așadar, legea eternă nu ne este cunoscută.

Dar împotrivă stă ceea ce spune Augustin[133] : cunoașterea legii eterne este imprimată în noi.

Răspund afirmând că ceva poate să fie cunoscut în două feluri : într-un fel, în sine însuși, iar în alt fel, în efectul său, în care se găsește o oarecare asemănare a sa. Așa cum, de pildă, cineva care nu vede soarele în substanța sa îl cunoaște totuși prin razele sale. Trebuie spus așadar că nimeni nu poate cunoaște legea eternă în ea însăși, decât numai Dumnezeu și fericiții care-L percep în esență pe Dumnezeu. Dar orice creatură rațională o cunoaște într-o iradiere a sa anume, fie mai puternică, fie mai slabă. Orice cunoaștere a adevărului (*veritas*) este o iradiere ori o participare a legii eterne, care este adevărul imuabil, după cum spune Augustin[134]. Toți

oamenii cunosc într-un fel adevărul, cel puțin cât privește principiile generale ale legii naturale. Unele creaturi participă mai mult, altele mai puțin la cunoașterea adevărului și, potrivit acestei participări, ele cunosc mai mult ori mai puțin legea eternă.

1. La prima obiecție răspund că cele ce sunt ale Domnului nu pot fi cunoscute în ele însele de către noi, dar că totuși ni se dezvăluie prin efectele lor. Despre acest lucru stă scris[135]: „Cele nevăzute ale Domnului sunt aduse la cunoștință de către cele create".

2. La a doua obiecție răspund că, deși oricine cunoaște legea eternă potrivit capacității sale, în modalitatea amintită deja, nimeni nu poate totuși să o înțeleagă, căci nu poate fi dezvăluită complet de către efectele sale, și de aceea nu este cu necesitate ca oricine cunoaște legea eternă în maniera amintită să cunoască întreaga ordine a lucrurilor, datorită căreia toate lucrurile sunt în cel mai înalt grad ordonate.

3. La a treia obiecție răspund că a judeca despre ceva se poate înțelege în două moduri. Într-un mod, ca atunci când facultatea cognitivă judecă asupra propriului obiect, potrivit lui Iov : „Oare nu urechea distinge cuvintele și gura ce mănâncă, gustul ?". La acest mod al judecării se referă și Filosoful[136] când spune că oricine poate judeca bine asupra a ceea ce cunoaște, adică putând judeca dacă este adevărat (*verum*) ceea ce îi stă în față. Într-un alt mod, ca atunci când un superior judecă un inferior printr-o judecată practică, adică spunându-i că trebuie să fie așa sau trebuie să nu fie așa. În acest din urmă mod, nimeni nu poate judeca asupra legii eterne.

Art. 3. Dacă fiecare lege derivă din legea eternă

Se pare că nu fiecare lege derivă din legea eternă.

1. Există o oarecare *lege a pulsiunii păcatului*, după cum s-a spus mai sus[137], și aceasta nu derivă din legea divină, care este legea eternă, de vreme ce de această lege este legată morala cărnii, despre care Apostolul spune[138] că „nu-i poate fi supusă legii lui Dumnezeu". Așadar, nu fiece lege pornește din legea eternă.
2. Apoi, nimic nedrept nu poate decurge din legea eternă, pentru că, după cum s-a spus[139], legea eternă este cea potrivit căreia toate sunt în cel mai înalt grad ordonate. Dar anumite legi sunt nedrepte, iar Isaia spune: „Vai de cei ce instituie legi nedrepte"[140]. Așadar, nu orice lege derivă din legea eternă.
3. Augustin spune[141] că legea care este scrisă pentru conducerea poporului îngăduie pe drept multe lucruri care sunt sancționate de către providența divină. Așadar, nu orice lege dreaptă decurge din legea eternă.

Dar împotrivă stă ceea ce afirmă divina înțelepciune[142]: „Regii domnesc prin Mine și legislatorii decretează lucruri drepte". Rațiunea înțelepciunii divine este legea eternă, cum s-a spus mai sus[143]. Așadar, toate legile derivă din legea eternă.

Răspund afirmând că, așa cum s-a spus mai sus[144], legea vizează un anumit principiu director ce orientează actele în vederea finalității. În privința tuturor celor ce se mișcă în ordine, trebuie ca puterea mișcătorului secund să decurgă din puterea mișcătorului prim, deoarece mișcătorul secund nu pune în mișcare decât în măsura în care este mișcat de primul. De aici observăm că, în cazul tuturor celor ce guvernează, programul guvernării trece de la guvernatorul prim la cei secunzi. După cum programul privitor la cele ce trebuie înfăptuite în cetate trece de la rege, prin ordine, la administratorii inferiori; la fel,

în domeniul meșteșugului, proiectul actelor meșteșugărești este trecut de la maistru la subordonați, care operează cu mâinile. De vreme ce legea eternă reprezintă planul de guvernare al Guvernatorului suprem, este necesar ca toate programele de guvernare care aparțin guvernatorilor inferiori să fie derivate din legea eternă. Dar aceste programe ale guvernatorilor inferiori reprezintă alte legi decât legea eternă. Așadar, toate legile, în măsura în care participă la dreapta rațiune, sunt derivate din legea eternă. Și de aceea spune Augustin[145] că în legea temporală nimic nu este drept și legitim decât cele ce oamenii și le-au derivat din legea eternă.

1. La prima obiecție răspund că pulsiunea păcatului are natura unei legi în om doar în măsura în care reprezintă consecința pedepsei justiției divine, iar în această privință este limpede că decurge din legea eternă. Dar, în măsura în care împinge la păcătuire, este contrară legii Domnului și nu are natură legică, după cum reiese din cele spuse[146].

2. La a doua obiecție răspund că legea umană are natura legii în măsura în care este potrivit dreptei rațiuni; este limpede că, în această privință, ea este derivată din legea divină. Dar, în măsura în care deviază de la rațiune, se numește lege nedreaptă, iar așa nu are natura legii, ci pe cea a sălbăticiei. Totuși, în măsura în care cineva se slujește de o anumită aparență de lege, datorită regimului puterii aceluia care face legea, chiar și o lege nedreaptă este derivată din legea eternă, pentru că „toată puterea este de la Domnul"[147].

3. La a treia obiecție răspund că se spune că legea umană îngăduie anumite lucruri, dar nu aprobându-le, ci fiindu-i imposibil să le îndrepte. Și multe lucruri sunt îndreptate prin legea divină, pe care legea omului nu le poate îndrepta, pentru că mai multe lucruri se supun unei cauze mai înalte decât uneia inferioare. De aceea, faptul că legea omului nu se amestecă în chestiuni pe care nu le poate dirija provine din

rânduirea legii eterne. Altfel ar sta lucrurile dacă ar fi ca ea să aprobe ceea ce legea divină condamnă. Dar de aici nu rezultă că legea umană nu ar deriva din legea eternă, ci doar că ea nu se poate ridica perfect la nivelul ei.

Art. 4. Dacă cele eterne și necesare se supun legii eterne

Se pare că cele necesare și eterne se supun legii eterne.

1. Tot ceea ce se află în câmpul rațiunii se supune rațiunii. Voința divină este în câmpul rațiunii pentru că este dreaptă și atunci ea se supune rațiunii. Legea eternă este rațiunea divină și voința Domnului se supune deci legii eterne. Voința Domnului este însă ceva etern; așadar, cele eterne și necesare se supun legii eterne.
2. Orice lucru este supus regelui se supune și legii regelui. Fiul „se va supune Domnului și Tatălui când Îi va fi dată împărăția”[148]; așadar, Fiul, care este etern, se supune legii eterne.
3. Legea eternă este rațiunea de a fi a providenței divine. Dar multe lucruri necesare se supun providenței divine, precum permanența substanțelor corporale și a corpurilor celeste. Așadar, legii eterne i se supun și cele necesare.

Dar împotrivă stă faptul că celor ce sunt necesare le este imposibil să fie altfel, astfel că nu reclamă nici o constrângere. Dar oamenilor le sunt impuse legile tocmai pentru a-i opri de la rău.

Răspund afirmând că, după cum s-a spus mai sus[149], legea eternă este rațiunea de a fi a guvernării divine. Orice lucru se supune guvernării divine se supune și legii eterne, iar ceea ce nu se supune guvernării divine nu se supune nici legii eterne. Perceperea distincției între acestea se poate face pornind de la cele ce sunt împrejurul nostru: cele ce pot fi făcute de către om se supun guvernării omenești; în schimb, cele ce țin de

natura omului nu se supun guvernării omului: de pildă, faptul că omul are suflet, mâini și picioare. Așadar, legii eterne i se supun toate cele ce aparțin domeniului creat de Dumnezeu, fie contingente, fie necesare. Cele ce țin de natura sau esența divină nu se supun legii divine, ci sunt în fapt legea eternă însăși.

1. La prima obiecție răspund că putem vorbi în două moduri despre voința lui Dumnezeu. Într-un mod, având direct în vedere însăși voința Sa: și astfel, din moment ce voința lui Dumnezeu este însăși esența Sa, ea nu se supune legii eterne și nici guvernării divine, ci este același lucru cu legea eternă. În al doilea mod, putem vorbi despre voința divină având în vedere ceea ce Dumnezeu a vrut în privința creaturilor, lucruri într-adevăr supuse legii eterne, în măsura în care rațiunea lor de a fi se găsește în înțelepciunea divină. Rațiunii de a fi a acelor lucruri, voința lui Dumnezeu li se predică în chip rațional, deși, potrivit rațiunii de a fi a voinței însăși, mai degrabă ar trebui să li se predice ca însăși natura lor.

2. La a doua obiecție răspund că Fiul lui Dumnezeu nu este făcut de Dumnezeu, ci este născut natural din El. În consecință, el nu se supune divinei providențe și nici legii eterne, ci, mai degrabă, el însuși este legea eternă, printr-un fel de identificare (*per appropriationem*), după cum reiese din Augustin[150]. Se spune însă că Fiul este supus Tatălui în virtutea naturii umane, potrivit căreia se spune că Tatăl este mai mare (*maior*) decât Fiul.

3. La a treia obiecție concedem, pentru că se referă la cele necesare create.

La argumentul adus împotrivă răspundem că, așa cum afirmă Filosoful[151], unele lucruri necesare au o cauză a necesității lor. Astfel, pentru ele, faptul însuși de a nu putea fi altfel este determinat de un altul. Acest lucru constituie el însuși o constrângere foarte eficace, întrucât despre orice lucruri

ce sunt supuse laolaltă unei constrângeri se spune că sunt constrânse în măsura în care ele nu pot modifica starea de lucruri în care sunt dispuse.

Art. 5. Dacă existențele contingente naturale stau sub legea eternă

Se pare că existențele contingente naturale nu stau sub legea eternă.

1. După cum s-a spus mai sus[152], promulgarea ține de esența legii, dar aceasta nu poate fi făcută decât de creaturile raționale cărora le este cu putință să facă public ceva. Așadar, numai creaturile raționale stau sub legea eternă și deci nu existențele naturale contingente.
2. Așa cum se spune în *Etica nicomahică*[153], cele ce se supun rațiunii participă cumva la rațiune, iar legea eternă este suprema rațiune, după cum s-a spus[154]. De vreme ce existențele naturale contingente nu participă în nici un fel la rațiune, ci sunt cu totul lipsite de rațiune, se pare că ele nu stau sub legea eternă.
3. Legea eternă este cea mai eficace. Dar în domeniul contingentelor naturale au loc defecțiuni. Așadar, acestea nu se supun legii eterne.

Dar împotrivă stă scris[155]: „când El a cuprins marea între hotarele sale și a pus lege apelor ca să nu treacă dincolo de limitele sale”.

Răspund afirmând că într-un fel trebuie vorbit despre legea omului, iar în alt fel despre legea eternă, care este legea lui Dumnezeu. Legea omului nu se aplică decât în domeniul creaturilor raționale supuse omului. Explicația este că legea este un principiu director al actelor acelora care sunt supuși unei guvernări din partea cuiva. Astfel, propriu-zis, nimeni nu-și impune o lege pentru actele sale. Orice se face în

privința folosirii lucrurilor lipsite de rațiune supuse omului se face prin actul omului însuși, care manipulează lucrurile în felul acesta, întrucât aceste creaturi lipsite de rațiune nu se auto-acționează în acest fel, ci sunt acționate de către un altul, după cum s-a arătat[156]. De aceea, omul nu poate impune nici o lege asupra celor lipsite de rațiune, oricât i-ar fi de supuse. Omul poate impune legi asupra celor raționale supuse lui, în măsura în care înscrie printr-o cerință sau printr-un ordin în mintea lor o regulă care este principiu de acțiune. După cum omul îi înscrie, ordonându-i omului supus un anumit principiu interior al acțiunilor sale, tot așa și Dumnezeu înscrie în întreaga natură principiile proprii actelor ei. De aceea se spune că Dumnezeu poruncește întregii naturi, potrivit Psalmilor[157] : „A dat poruncă, iar aceea nu va trece”. Prin aceea toate mișcările și acțiunile întregii naturi sunt supuse legii eterne. De unde rezultă că într-alt fel se supun legii eterne creaturile lipsite de rațiune ; adică în măsura în care sunt puse în mișcare de către divina providență, însă nu prin înțelegerea poruncii divine, așa cum stau lucrurile în cazul creaturilor raționale.

1. La prima obiecție răspund că, pentru lucrurile naturale, imprimarea unui principiu activ intern este ca și promulgarea legii pentru oameni. Prin promulgarea legii li se imprimă oamenilor un oarecare principiu director al actelor lor, precum s-a spus.

2. La a doua obiecție răspund că creaturile lipsite de rațiune nu participă la rațiunea omenească și nici nu i se supun, dar participă la rațiunea divină, dându-i ascultare. Puterea rațiunii divine cuprinde mai multe lucruri decât puterea rațiunii omenești, iar – precum organele corpului omenesc se mișcă în funcție de porunca rațiunii și nu participă cu toate acestea la rațiune, pentru că nu au nici o sinteză coordonată rațiunii – tot astfel, creaturile lipsite de rațiune sunt mișcate de către Dumnezeu, fără a fi de aceea raționale.

3. La a treia obiecție răspund că defecțiunile care au loc între lucrurile naturale sunt întru câtva în afara ordinii cauzelor particulare, dar nu sunt în afara ordinii cauzelor universale, în special a celei prime, Dumnezeu, providenței căreia nimic nu i se poate sustrage, după cum s-a spus[158]. Deoarece legea eternă este rațiunea de a fi a providenței divine, cum s-a spus[159], tocmai de aceea neajunsurile lucrurilor naturale se supun legii eterne.

Art. 6. Dacă toate treburile omenești se supun legii eterne

Se pare că nu toate treburile omenești sunt supuse legii eterne.

1. Apostolul spune[160] : „Dacă Spiritul Domnului vă călăuzește, nu sunteți sub lege". Dar bărbații drepți, care sunt fii înfiați ai Domnului, acționează cu Spiritul Domnului, potrivit cu[161] : „Cei ce sunt însoțiți de Spiritul Domnului, aceia sunt fii ai Domnului". Așadar, nu toți oamenii stau sub legea eternă.
2. Apostolul spune[162]: „Prudența[163] cărnii Îi este vrăjmașă Domnului : ea nu este supusă legii lui Dumnezeu". Dar sunt mulți în care este dominantă gândirea cărnii. Așadar, legii eterne, care este legea Domnului, nu i se supun toți oamenii.
3. Augustin spune[164] că legea eternă este cea prin care cel rău are parte de iertare, iar cel bun de viață binecuvântată. Dar cei ce sunt deja binecuvântați sau deja damnați nu se mai află în postura de a avea parte de acestea. Așadar, nu stau sub legea eternă.

Dar împotrivă stă ceea ce spune Augustin[165] : nimic și nicicum nu scapă legilor Creatorului suprem și orânduirii Sale prin care administrează pacea universului.

Răspund afirmând că, după cum s-a spus[166], modalitatea prin care ceva se supune legii eterne este dublă : pe de o parte, în măsura în care legea eternă este participată în modalitatea

cunoașterii; pe de altă parte, în modalitatea acțiunii și a pătimirii, în măsura în care legea eternă este participată printr-un principiu mișcător intern. Și, precum am spus[167], prin această a doua modalitate, creaturile lipsite de rațiune sunt supuse legii eterne. Dar, pentru că natura rațională împreună cu ceea ce are comun cu toate creaturile, în măsura în care este rațională, are ceva propriu numai pentru sine, i se supune de aceea legii eterne potrivit ambelor modalități. Și asta deoarece deține într-un fel conceptul legii eterne, cum s-a spus mai sus[168]. Și iarăși, oricărei creaturi raționale îi este înnăscută tendința naturală în vederea a ceea ce intră în armonie cu legea eternă, căci suntem născuți pentru a dobândi virtuți – precum se spune în *Etica nicomahică*[169]. În orice caz, ambele modalități sunt imperfecte și oarecum corupte în cei răi, în cazul cărora tendința naturală în vederea virtuții se corupe prin obiceiuri vicioase, dar și însăși cunoașterea naturală a binelui este adumbrită în aceștia de către patimi și obiceiuri păcătoase. În cei buni, ambele modalități se găsesc îmbunătățite, întrucât peste cunoașterea naturală a binelui se adaugă cunoașterea credinței și a înțelepciunii, iar peste tendința naturală în vederea binelui se adaugă impulsul interior al grației și virtuții. Așadar, cei buni se supun perfect legii eterne, acționând întotdeauna potrivit ei; cei răi se supun legii eterne imperfect cât privește acțiunile lor, după cum, în chip imperfect, cunosc binele și tind în vederea sa. Dar această deficiență din acțiunile lor este suplinită de către patimi: adică pe atât pătimesc ceea ce legea eternă poruncește în ceea ce-i privește, pe cât nu reușesc să facă lucrurile ce intră în armonie cu legea eternă. De aceea Augustin[170] spune: „Cred că drepții făptuiesc în supunere față de legea eternă"; și afirmă[171] că Dumnezeu a știut să rânduiască, din milă dreaptă pentru sufletele ce L-au părăsit, cele mai potrivite legi pentru domenile inferioare ale creației Sale.

1. La prima obiecție răspund că acea exprimare a Apostolului poate fi înțeleasă în două feluri. Mai întâi, se înțelege că este sub lege acela care, respingând obligația legii, i se supune acesteia ca și cum ar fi presat sub ceva. Despre acestea, la aceeași pagină, o glosă spune[172] că este sub lege acela care de teama pedepsei cu care îl amenință legea se ține departe de faptele rele, și nu din iubirea pentru dreptate. În acest fel, oamenii spiritului nu stau sub lege, căci, prin caritatea cu care Spiritul Sfânt le-a umplut inimile, ei duc la îndeplinire voluntar ceea ce-i revine legii. În al doilea rând, ea poate fi înțeleasă în sensul că faptele omului care lucrează cu Duhul Sfânt sunt mai degrabă faptele Duhului decât ale omului; de unde urmează că, deoarece Duhul Sfânt nu stă sub lege, precum nici Fiul, după cum s-a spus mai sus[173], astfel de fapte, în măsura în care sunt ale Duhului Sfânt, nu stau sub lege. Și acest lucru îl atestă Apostolul spunând: „Unde se află Duhul Domnului, acolo și e libertatea"[174].

2. La a doua obiecție răspund că prudența cărnii nu poate fi supusă legii lui Dumnezeu din punctul de vedere al acțiunilor, pentru că determină la acțiuni contrare legii divine. Dar, din punctul de vedere al patimilor, ea se supune totuși legii Domnului, căci merită să îndure pedeapsa ce-i revine potrivit legii dreptății divine. Totuși, în nici un om prudența cărnii nu domină până într-acolo încât să corupă întregul bine al naturii sale și de aceea în om se păstrează determinarea de a înfăptui cele ce aparțin legii eterne. S-a demonstrat mai sus[175] că păcatul nu distruge întregul bine al naturii.

3. La a treia obiecție răspund că același lucru este cel prin care ceva se păstrează în finalitate și cel prin care ceva se mișcă în vederea finalității. Astfel, greutatea care face ca un corp greu să stea în repaus într-un loc inferior este, de asemenea, cauza prin care se și mișcă spre acel loc. Și astfel,

trebuie spus că, potrivit legii eterne, oricine merită fericirea sau nefericirea și că prin aceeași lege cei fericiți au parte de fericire și cei damnați au parte de nefericire, iar atât unii, cât și ceilalți stau sub eterna lege.

Ia IIae, q. 94. Despre legea naturală, în șase articole

Trebuie să se trateze despre legea naturală, iar în această privință este nevoie de șase articole. 1. Ce este legea naturală? 2. Care sunt preceptele legii naturale? 3. Dacă toate actele virtuților sunt determinate de legea naturii. 4. Dacă legea naturală este una în toate. 5. Dacă ea este coruptibilă. 6. Dacă poate fi scoasă din inima omului.

Art. 1. Dacă legea naturală este o dispoziție

Se pare că legea naturală este o dispoziție.

1. După cum spune Filosoful în *Etica nicomahică*[176]: „Există trei lucruri în suflet: potența, dispoziția și pătimirea"; dar legea naturală nu este vreuna dintre potențele sufletului, nici vreuna dintre pătimirile sale, așa cum reiese enumerându-le una câte una. Așadar, legea naturală este o habitudine.
2. Vasile[177] spune că „*synderesis*, sau conștiința, este legea intelectului nostru", lucru ce nu poate fi înțeles decât în termenii legii naturale. Dar *synderesis* este o dispoziție, așa cum s-a arătat în prima parte[178]. Așadar, legea naturală este o dispoziție.
3. Legea naturală rămâne întotdeauna în om, după cum va reieși de mai jos[179], dar rațiunea omului la care se raportează legea nu cugetă întotdeauna la legea naturală. Așadar, legea naturală nu este act, ci dispoziție.

Dar împotrivă stă ce spune Augustin[180], și anume că dispoziția este ceva prin care se acționează atunci când este necesar. Dar legea naturală nu este de acest fel, căci există cazul celor mici și al invalizilor care nu pot acționa prin ea. Așadar, legea naturală nu este dispoziție.

Răspund afirmând că un lucru poate fi denumit dispoziție în două moduri. Mai întâi, în chip propriu și esențial, și în acest fel legea naturală nu este dispoziție. S-a stabilit mai sus[181] că legea naturală este ceva constituit prin rațiune, precum o propoziție este un fapt al rațiunii. Nu este însă unul și același lucru cel *pe* care cineva îl face și cel *prin* care face: cineva, de pildă, execută o exprimare corectă datorită dispoziției gramaticii. Dacă o dispoziție este așadar acel lucru *prin* care cineva face ceva, nu se poate ca o lege să fie în chip propriu și esențial dispoziție. În alt doilea rând, poate fi numit dispoziție acel lucru care este deținut printr-o dispoziție. În acest sens, se poate spune că credința este ceea ce este deținut prin credință. În acest fel, pentru că preceptele legii naturale sunt uneori considerate de către rațiune ca fiind in act și uneori se găsesc în ea doar dispozițional, potrivit acestui din urmă fel, se poate spune că legea naturală este dispoziție: așa cum principiile indemonstrabile nu sunt ele însele dispozițiile principiilor în domeniul speculativ, ci sunt principii cărora le revine dispoziția.

1. La prima obiecție răspund că Filosoful a avut acolo în vedere cercetarea genului virtuții. Și, de vreme ce este limpede că virtutea este un principiu de acțiune, le menționează doar pe acelea care sunt principii ale actelor omenești: potențele, dispozițiile și patimile. Dar, în afară de acestea trei, în suflet mai sunt și altele, anumite acte, precum „a vrea” este în cel ce vrea și „cele cunoscute” sunt în cel ce cunoaște, proprietățile naturale ale sufletului ce-i sunt inerente, precum imortalitatea și celelalte.

2. La a doua obiecție răspund că legea intelectului nostru se numește *synderesis*, în măsura în care este o dispoziție ce conține preceptele legii naturale, care sunt primele principii ale faptelor omenești.

3. La a treia obiecție răspund că acel argument aducea concluzia că legea naturală este deținută dispozițional, iar aceasta concedem.

Argumentului împotrivă îi răspund că, uneori, cineva nu se poate folosi de ceea ce îi este inerent dispozițional din cauza unui impediment. De pildă, atunci când omul nu-și poate folosi dispoziția științei din cauza somnului și, tot așa, când copilul nu poate uza de principiile intelectului sau de legea naturală ce-i este inerentă în mod habitudinal, din cauza vârstei.

Art. 2. Dacă legea naturală conține mai multe precepte ori numai unul

Se pare că legea naturală nu conține mai multe precepte, ci numai unul.

1. În genere, legea este conținută de către precept, după cum s-a spus mai sus[182]. Așadar, dacă ar exista mai multe precepte ale legii naturale, ar urma că și legile naturale ar fi mai multe.
2. Legea naturală se conformează naturii omului. Natura umană însă, potrivit întregului ei, este una, deși potrivit părților sale este multiplă. Așadar, sau există doar un singur precept al legii naturii după unitatea întregului, sau sunt mai multe precepte după mulțimea părților naturii omenești. Astfel, va trebui ca și acelea care fac obiectul tendinței facultății concupiscente să țină de legea naturală.
3. Legea este ceva ce ține de rațiune, cum s-a spus mai sus[183], însă în om rațiunea este doar una. Așadar, un singur precept îi revine legii naturale.

Dar împotrivă stă faptul că preceptele legii naturale se găsesc în om în măsura în care se referă la domeniul practic, precum se găsesc primele principii în domeniul demonstrativității. Dar primele principii indemonstrabile sunt mai multe, deci și preceptele legii naturale sunt mai multe.

Răspund afirmând că, după cum s-a spus mai sus[184], preceptele legii naturale stau în raport cu rațiunea practică, precum stau principiile prime ale demonstrațiilor în raport cu rațiunea speculativă: ambele sunt anumite principii cunoscute prin sine. *Cunoscut prin sine* se predică în două feluri: mai întâi, în sine, iar în al doilea fel, relativ la noi. Predicatul se ia *în sine* atunci când despre orice propoziție se spune că este cunoscută prin sine, dacă predicatul acesteia este cuprins în definiția subiectului; totuși, se poate întâmpla ca aceluia care ignoră definiția subiectului o astfel de propoziție să nu-i fie cunoscută prin sine. De pildă, această propoziție: „Omul este o ființă rațională" este, potrivit naturii sale, cunoscută prin sine, deoarece cel ce spune *om* spune *rațional* și totuși celui ignorant în privința a ceea ce este omul această propoziție nu-i este cunoscută prin sine. De aceea, după cum afirmă Boethius[185], în mod universal, anumite axiome sau propoziții le sunt cunoscute prin sine tuturor. Și tocmai așa sunt acele propoziții ai căror termeni sunt cunoscuți de către toată lumea, precum „Orice întreg este mai mare decât părțile sale" sau „Lucrurile egale cu unul și același sunt egale între ele", anumite propoziții le sunt cunoscute prin sine numai înțelepților care înțeleg ce semnifică termenii acelor propoziții. Așa, de pildă, pentru cel care știe că *îngerul nu este un corp*, este cunoscut prin sine că *îngerul nu este circumscris unui loc*; dar acest lucru nu este evident pentru cei needucați, care nu pricep aceasta.

În cele ce cad în aprehensiunea oamenilor există o anumită ordine. Ceea ce, înainte de orice altceva, cade în aprehensiune[186]

este ființa (*ens*), al cărei concept este este inclus în toate lucrurile pe care cineva le aprehendează. De aceea, primul principiu indemonstrabil enunță că un lucru nu se poate în același timp afirma și nega, principiu care se fundamentează pe noțiunea ființei și a neființei, și tocmai pe acest principiu se bazează toate celelalte – după cum afirmă Filosoful în *Metafizica*[187].

După cum ființa este ceea ce cade prima dată în aprehensiune în chip absolut, tot așa binele este ceea ce cade prima dată în aprehensiunea rațiunii practice, acea rațiune care ghidează acțiunea ; orice actant acționează datorită unei finalități care este de natura binelui. În consecință, primul principiu al rațiunii practice este cel fundamentat pe noțiunea binelui ; și anume : *binele este cel dorit de toate.* Acesta este așadar primul precept al legii, și anume că binele trebuie înfăptuit și urmărit, iar răul trebuie evitat, iar pe acest principiu se fundamentează toate celelalte precepte ale legii naturale. Toate cele ce trebuie înfăptuite sau evitate, pe care rațiunea umană le aprehendează ca fiind binele omului, fac obiectul preceptelor legii naturii. Deoarece binele are natura finalității, iar răul are natura unui termen contrar, se întâmplă ca toate cele înspre care omul are o tendință naturală să fie aprehendate în chip natural de către rațiune ca fiind bune și, în consecință, să constituie lucruri de înfăptuit, iar contrariile acelora să fie aprehendate de rațiune ca rele și să constituie deci lucruri de evitat. Așadar, ordinea preceptelor legii naturii este în conformitate cu ordinea tendințelor naturale. În primul rând, omului îi este inerentă tendința în vederea binelui potrivit naturii prin intermediul căreia se relaționează cu toate substanțele ; adică orice substanță tinde, potrivit naturii sale, către conservarea propriei ființe. Datorită acestei tendințe, cele prin care viața omului este conservată țin de legea naturală, iar cele contrare sunt împiedicate. În al doilea rând, omului îi este inerentă, potrivit

naturii, o tendință spre lucruri mai speciale, prin care se află în relație cu celelalte animale ; potrivit acestei tendințe, despre acele lucruri se spune că aparțin legii naturale pe care natura le-a împărtășit tuturor animalelor. Astfel stau lucrurile în privința actului sexual, a educației copiilor și a celor asemănătoare. În al treilea rând, potrivit naturii rațiunii, omului îi este inerentă tendința în vederea binelui, ce îi este proprie doar lui : de exemplu, omul are tendința naturală de a cunoaște adevărul despre Dumnezeu și de a trăi în societate. Așadar, țin de legea naturală cele ce privesc această tendință : astfel încât, de pildă, omul evită ignoranța și evită să îi rănească pe cei cu care trebuie să conviețuiască și altele de același fel pe care le are în vedere această tendință.

1. La prima obiecție răspund că toate aceste precepte ale legii naturii au caracterul unei singure legi naturale întrucât se referă la un singur precept prim.

2. La a doua obiecție răspund că toate tendințele aparținând oricărei părți a naturii omenești, fie concupiscentă, fie irascibilă, în măsura în care sunt guvernate de rațiune, țin de legea naturală și se reduc la un singur precept prim, așa cum s-a spus. Potrivit acestui lucru, preceptele legii naturii sunt mai multe în sine, dar comunică într-o singură rădăcină.

3. La a treia obiecție răspund că, deși rațiunea este în sine una singură, ea are totuși un caracter ordonator în privința tuturor lucrurilor omenești. Potrivit acestui lucru, cad sub legea rațiunii toate cele ce pot fi guvernate de rațiune.

Art. 3. Dacă toate actele virtuților fac obiectul legii naturii

Se pare că nu toate actele virtuților fac obiectul legii naturii.

1. Așa cum s-a spus mai sus[188], ține de natura legii ca ea să fie orânduită în vederea binelui comun. Dar anumite acte de virtute sunt rânduite în vederea binelui privat al cuiva, așa

cum reiese mai ales în privința actelor cumpătării. Așadar, nu toate actele de virtute se supun legii naturale.

2. Orice păcat se opune unui act de virtute. Așadar, dacă toate actele de virtute fac obiectul legii naturii, reiese că toate păcatele sunt contra naturii – lucru ce se spune în special despre anumite păcate.
3. În domeniul lucrurilor ce sunt potrivit naturii, toate se află în consonanță, dar în domeniul actelor de virtute nu se află toate în consonanță : ceea ce este virtuos pentru unul este vicios pentru altul. Așadar, nu toate actele de virtute fac obiectul legii naturii.

Dar împotrivă stă ceea ce spune Damaschinul[189], și anume că virtuțile sunt naturale. Așadar, și actele virtuoase se supun legii naturii.

Răspund afirmând că despre actele virtuoase se poate vorbi în două moduri : pe de-o parte, în măsura în care sunt virtuoase și, pe de altă parte, în măsura în care astfel de acte sunt clasificate în speciile ce le revin. Dacă vorbim despre acte de virtute în măsura în care sunt virtuoase, atunci toate actele virtuoase țin de legea naturii. S-a afirmat că (art. ant.) de legea naturii țin toate acele lucruri spre care omul, potrivit naturii sale, este făcut să tindă. Orice lucru este făcut să tindă în chip natural în vederea actului ce îi revine potrivit formei sale : așa cum focul este făcut să tindă spre încălzire. De vreme ce sufletul rațional reprezintă forma proprie omului, tendința naturală inerentă oricărui om este de a acționa conform rațiunii, iar acest lucru înseamnă a acționa potrivit virtuții. Așadar, toate actele de virtute fac obiectul legii naturale, căci rațiunea proprie îi impune oricui, în chip natural, să acționeze virtuos. Dacă vorbim însă de acte virtuoase, luate în sine, adică clasificate în speciile ce le revin, atunci nu toate actele virtuoase fac obiectul legii naturii. Multe lucruri, în vederea

cărora natura nu tindea la început, devin virtuoase, însă prin cercetarea rațională acelea au fost descoperite de oameni ca utile traiului bun.

1. La prima obiecție răspund astfel: cumpătarea are ca obiecte conținuturile naturale ale concupiscenței ce țin de mâncare, băutură și sexualitate, care sunt într-adevăr rânduite în vederea binelui comun natural, la fel cum alte chestiuni legislative sunt rânduite în vederea binelui comun moral.

2. La a doua obiecție răspund că natura omului constă fie în ceea ce-i este propriu omului – iar potrivit acestei definiții toate păcatele, în măsura în care sunt contra rațiunii, sunt contra naturii, cum reiese din Damaschinul[190] –, fie în ceea ce omul are în comun cu celelalte animale și, potrivit acestei definiții, doar anumite păcate speciale se spune că sunt contra naturii; precum contra unirii sexuale dintre mascul și femelă, care le este naturală tuturor animalelor, stă unirea sexuală unilaterală, care este un viciu contra naturii.

3. La a treia obiecție răspund că acel argument pornește de la acte considerate în ele însele. Așa se întâmplă ca, datorită diverselor condiționări omenești, anumite acte să fie virtuoase pentru unii, fiindu-le potrivite și venindu-le pe măsură, în timp ce pentru alții să fie vicioase, nefiindu-le pe măsură.

Art. 4. Dacă legea naturii este una singură pentru toți

Se pare că legea naturii nu este una pentru toți.

1. În *Decrete*[191] se spune că „legea naturală este cea cuprinsă în Lege și în Evanghelie"; dar acest lucru nu stă așa pentru toți, întrucât în Romani[192] stă scris: „Nu toți se supun Evangheliei". Așadar, legea naturală nu este una pentru toți.
2. Așa cum se spune în *Etica nicomahică*[193], cele ce sunt potrivit legii se numesc drepte. Dar în aceeași carte[194] se spune că nimic nu este așa de drept pentru toți încât în

privința altora să nu stea altfel. Așadar, legea naturală nu este aceeași pentru toți.

3. Așa cum s-a spus mai sus[195], legii naturale îi revine acel lucru în vederea căruia omul este făcut să tindă potrivit naturii sale. Însă oamenii diferiți sunt făcuți să tindă în mod natural spre lucruri diferite; într-adevăr, unii spre voluptățile concupiscenței, alții în vederea dorinței de onoruri, iar alții în vederea altora. Așadar, nu există o lege naturală pentru toți.

Dar împotrivă stă faptul că Isidor spune[196]: „Legea îi este comună neamului întreg".

Răspund afirmând că, așa cum s-a spus mai sus[197], legii naturale îi revine lucrul în vederea căruia omul este făcut să tindă în mod natural.

Stă în natura omului să tindă către acțiunile aflate în concordanță cu rațiunea. Rațiunii îi revine să deducă de la ceea ce este comun la ceea ce este propriu, așa cum reiese din *Fizica*[198]. Însă într-un fel stau lucrurile potrivit rațiunii speculative și în alt fel potrivit rațiunii practice, întrucât rațiunea speculativă se preocupă de cele necesare, adică de cele care nu pot fi altfel decât sunt, astfel încât adevărul survine negreșit în concluziile particulare, așa cum se află în principiile generale. Dar rațiunea practică se preocupă de cele contingente, în care e vorba despre acțiunile omenești. De aceea, dacă în principiile generale există o oarecare necesitate, cu cât coborâm către determinațiile particulare, cu atât mai mult apar erori. Așadar, în domeniul speculativ, adevărul este unul și același potrivit tuturor, atât în principii, cât și în concluzii, cu toate că nu le este tuturor cunoscut în privința concluziilor, ci numai în privința principiilor care sunt numite concepte generale. În domeniul acțiunii, adevărul sau corectitudinea practică nu se păstrează identic pentru toți cât privește determinațiile particulare, ci doar în privința determinațiilor generale.

Iar dacă există aceeași corectitudine în determinațiile particulare, atunci nu este cunoscută tuturor. Așadar, este evident că, în ceea ce privește principiile generale, fie în domeniul speculativ, fie în cel al rațiunii practice, adevărul și corectitudinea sunt pentru toți aceleași și în mod egal cunoscute. Cât privește concluziile particulare ale rațiunii speculative, adevărul este același pentru toți, dar nu este cunoscut în mod egal de către toți. Faptul că cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte este adevărat pentru toată lumea, deși nu este un fapt cunoscut de toată lumea. În ceea ce privește însă concluziile particulare ale rațiunii practice, adevărul și corectitudinea nici nu sunt aceleași pentru toți, nici nu sunt cunoscute în mod egal de către cei pentru care sunt aceleași. Astfel, este corect și adevărat pentru toți să acționeze potrivit rațiunii. Iar din acest principiu urmează ca o concluzie particulară că bunurile încredințate altuia trebuie restituite. Acest lucru este adevărat în cele mai multe cazuri, dar se poate ca într-un anumit caz să se întâmple ca restituirea să fie jignitoare și deci nerațională, dacă cele încredințate sunt restituite. De exemplu, dacă cineva le pretinde înapoi pentru a ataca patria cuiva. Iar acest principiu slăbește pe măsură ce se coboară la chestiuni particulare; de exemplu, dacă cineva ar spune că lucrurile încredințate trebuie restituite cu o anumită garanție sau cu o anumită condiție – căci, cu cât sunt instituite mai multe condiții particulare, cu atât principiul va putea slăbi în mai multe moduri –, astfel încât nu vor fi corecte nici restituirea, nici nerestituirea.

Așadar, trebuie spus că legea naturală, cel puțin în raport cu primele principii, este aceeași pentru toți, atât în privința corectitudinii, cât și în cea a cunoașterii ei. Dar, în raport cu determinațiile proprii, care sunt ca niște concluzii ale principiilor generale, legea este aceeași pentru toți în sensul unei majorități, atât în privința corectitudinii, cât și în privința

cunoașterii. Dar, cu toate acestea, în foarte puține cazuri, atât în privința corectitudinii, cât și în privința cunoașterii, legea poate să nu fie aceeași pentru toți. Lucrurile stau astfel, mai întâi în privința corectitudinii, datorită anumitor piedici particulare (după cum naturile generabile și coruptibile prezintă în unele cazuri deficiențe), apoi în privința cunoașterii, pentru că în cazul unora rațiunea este coruptă de către pasiune sau de către obiceiuri rele sau de către o dispoziție naturală rea. Așadar, după cum relatează Iulius Cezar, înainte, la germani, tâlhăria, deși este în mod vădit contra legii naturii, nu era considerată ilegală de către aceștia[199].

1. La prima obiecție răspund că acea exprimare nu trebuie înțeleasă în sensul că tot ce cuprinde Legea și Evanghelia se referă la legea naturii, căci multe dintre acelea se referă acolo la lucrurile de deasupra naturii, însă cele ce aparțin legii naturii se găsesc acolo pe deplin. Așadar, Grațian, după ce a spus că legea naturală este cea cuprinsă în *Lege* și în *Evanghelie*, adaugă: „datorită căreia oricine este obligat să facă altora ceea ce dorește să i se facă lui și i se interzice să facă altora ceea ce nu dorește să i se facă lui”.

2. La a doua obiecție răspund că cele spuse de Filosof trebuie înțelese în sensul că ele privesc cele ce sunt drepte în mod natural, și nu principiile generale, ci anumite concluzii derivate din acestea, care sunt corecte în cele mai multe cazuri, dar care în câteva cazuri nu sunt corecte.

3. La a treia obiecție răspund că, așa cum rațiunea domină în om și poruncește altor capacități, tot astfel trebuie ca toate tendințele naturale ce țin de celelalte capacități să fie rânduite potrivit rațiunii. Așadar, este în mod universal drept ca tendințele tuturor oamenilor să se conducă după rațiune.

Art. 5. Dacă legea naturii poate fi modificată

Se pare că legea naturii poate fi modificată.

1. Despre acest lucru se spune: „Le-a dat regula și legea vieții”[200], iar *Glossa*: „A vrut ca litera legii să fie scrisă pentru a corecta legea naturală”. Însă, prin această corectură, ea a fost modificată și așadar legea naturală poate fi modificată.
2. Uciderea nevinovaților este contra legii naturale, așa cum sunt atât adulterul, cât și furtul. Dar această stare de lucruri a fost schimbată de către Dumnezeu: de exemplu, când Dumnezeu îi cere lui Avram să-și ucidă fiul nevinovat[201], sau când le-a poruncit evreilor să fure vasele împrumutate ale egiptenilor[202], ori când i-a poruncit lui Osea să-și ia drept soață o prostituată[203]. Așadar, legea naturală poate fi modificată.
3. Isidor spune[204] că „proprietatea comună a tuturor lucrurilor și o singură libertate fac obiectul dreptului natural”. Dar vedem că aceste lucruri sunt modificate de către legile omenești, așadar se pare că legea naturală este modificabilă.

Dar împotrivă stă ceea ce se spune în *Decrete*[205]: „Dreptul natural durează de la facerea creaturii raționale: și nu se schimbă cu timpul, ci rămâne permanent imuabil”.

Răspund afirmând că, în legea naturală, schimbarea poate fi înțeleasă în două feluri. Mai întâi, în sensul că i se adaugă ceva. În acest fel, nimic nu interzice ca legea naturală să fie modificată, căci multe lucruri au fost adăugate peste legea naturală datorită utilității lor în viața omenească, atât prin legea divină, cât și prin legile omenești. În al doilea rând, modificarea legii naturale poate fi înțeleasă și în sensul înlăturării, astfel încât ceva care mai înainte a fost legiferat în mod natural încetează să mai facă obiectul legii naturale. Astfel, legea naturii este pe ansamblu imuabilă cât privește primele

ei principii, însă, cât privește preceptele consecutive despre care spunem că sunt ca niște concluzii particulare trase din primele principii, legea naturală nu este de neschimbat, deși legea naturală, în cele mai multe cazuri, este întotdeauna corectă. Ea poate fi totuși modificată atât în privința anumitor lucruri particulare, cât și în privința unora mai rare, din cauza anumitor pricini speciale care împiedică luarea în considerare a unor astfel de precepte, după cum s-a spus mai sus[206].

1. La prima obiecție răspund că legea scrisă este considerată ca fiind dată pentru corectarea legii naturale : fie în sensul că aceasta este suplimentată prin legea scrisă cu acel conținut care îi lipsește legii naturii, fie că unele părți ale legii naturii s-au pervertit în inimile unora până într-acolo încât sunt considerate a fi bune cele ce în mod natural sunt rele, iar o astfel de corupere are nevoie de corecție.

2. La a doua obiecție răspund că, vinovați sau nevinovați, toți oamenii mor laolaltă de o moarte naturală care este stabilită de puterea lui Dumnezeu din cauza păcatului originar : „Domnul aduce moartea și Domnul dă viață[207]". De aceea, prin porunca lui Dumnezeu, moartea poate fi dată oricărui om, vinovat sau nevinovat, fără nici un fel de nedreptate. În mod asemănător, adulterul reprezintă împreunarea cu soața altuia, care îi este sortită prin legea ce vine de la Domnul. Așadar, împreunarea, din porunca divină, cu orice femeie nu este nici adulter, nici preacurvie. Același lucru e valabil și în cazul furtului, care reprezintă răpirea lucrurilor altuia. Orice este luat din porunca lui Dumnezeu, care este stăpânul tuturor lucrurilor, nu este luat fără voia Domnului, lucru ce ar însemna să furi, iar ceea ce este poruncit de Domnul trebuie îndeplinit nu numai în lucrurile omenești ; și în lucrurile naturale orice vine de la Domnul este îndeplinit într-un fel natural, așa cum s-a spus[208].

3. La a treia obiecție răspund că un lucru face obiectul dreptului natural în două feluri. Mai întâi, pentru că este determinat de natură; de exemplu, să nu faci rău altuia. În al doilea rând, pentru că natura nu acceptă cotrarii: de exemplu, putem spune că goliciunea omului e determinată de dreptul natural pentru că natura nu i-a dat haine, ci au fost inventate prin meșteșug. Astfel, „proprietatea comună a tuturor lucrurilor și o singură libertate" se spune că fac obiectul dreptului natural pentru că diviziunea proprietăților și servitutea nu sunt determinate de către natură, ci de către rațiunea umană pentru utilizarea lor în viața oamenilor, și astfel, în cazul acestora, legea naturii nu este modificată decât prin adăugare.

Art. 6. Dacă legea naturii poate fi înlăturată din inima omului

Se pare că legea naturii poate fi înlăturată din inima omului.

1. Stă scris: „atunci când barbarii care nu au lege...", iar *Glossa* spune că în interiorul omului reînnoit prin har este înscrisă legea dreptății, pe care păcatul a șters-o. Dar legea dreptății este legea naturii, așadar legea naturii poate fi distrusă.
2. Legea harului este mai eficace decât legea naturii. Legea harului a fost însă distrusă de către păcat; deci cu atât mai mult poate fi distrusă și legea naturii.
3. Ceea ce este statuat de lege este impus ca lucru drept, dar multe lucruri sunt statuate de către oameni contra legii naturii. Așadar, legea naturală poate fi înlăturată din inima omului.

Dar împotrivă stă ceea ce spune Augustin[209]: „Legea Ta este înscrisă în inimile oamenilor și nici o nedreptate nu o poate înlătura"; dar legea scrisă în inimile oamenilor este legea naturală, așadar legea naturală nu poate fi distrusă.

Răspund afirmând că, după cum s-a spus mai sus[210], mai întâi, legii naturale îi revin anumite precepte, cele mai generale,

care sunt cunoscute de către toți. În al doilea rând, îi revin anumite precepte secundare, mai particularizate, care sunt ca niște concluzii trase din principii. Cât privește acele principii generale, legea naturală nu poate în nici un fel să fie înlăturată în mod universal din inimile oamenilor, însă această înlăturare poate avea loc totuși în domeniul particular unde rațiunea este împiedicată să aplice principiile generale la o anumită situație particulară practică, fie datorită concupiscenței, fie din cauza altei patimi, după cum s-a spus[211]. Cât privește celelalte precepte secundare, legea naturală poate fi înlăturată din inimile oamenilor fie prin persuadări insidioase (tocmai așa cum în domeniul speculativ erorile se produc apropo de concluziile necesare), fie din cauza practicilor depravate și a obiceiurilor corupte – așa cum, de pildă, la unii tâlhăria sau anumite vicii contra naturii nu sunt considerate păcate, după cum mărturisește Apostolul[212].

1. La prima obiecție răspund că păcatul distruge legea naturii în anumite situații particulare, însă nu universal, ci numai cât privește preceptele secundare ale legii naturii, în felul în care a fost expus.

2. La a doua obiecție, în privința harului, răspund că, deși este mai eficace decât natura, totuși natura este mai esențială pentru om și de aceea ea persistă mai mult.

3. La a treia obiecție răspund că argumentul acela pornește de la preceptele secundare ale legii naturii împotriva cărora unii legislatori au stabilit anumite statute care sunt nedrepte.

Ia IIae, q. 95. Despre legea umană, în patru articole

Trebuie tratat despre legea umană, dar mai întâi despre lege așa cum este ea în sine, apoi despre puterea ei și, în cele din urmă, despre posibilitatea ca ea să fie modificată. În

privința primului punct e nevoie de patru articole. 1. Despre utilitatea ei. 2. Despre originea ei. 3. Despre calitatea ei. 4. Despre părțile ei.

Art. 1. Dacă a fost util ca anumite legi să fie stabilite de către oameni

Se pare că nu a fost util ca anumite legi să fie stabilite de către oameni.

1. Scopul oricărei legi este ca prin ea oamenii să devină buni, după cum s-a spus mai sus[213]. Însă oamenii, prin sfaturi, sunt mai degrabă determinați să facă bine în mod voluntar decât constrânși de lege. Așadar, nu era nevoie să fie stabilite legi.
2. Precum spune Filosoful, „oamenii apelează la judecător, precum la dreptatea însuflețită”[214], dar dreptatea însuflețită este mai bună decât cea neînsuflețită, pe care o conțin legile. Așadar, a fost mai bine pentru punerea în practică a dreptății să fie încredințată arbitrajului judecătorilor decât să fie instituită și asupra acestui fapt o anumită lege.
3. Orice lege reprezintă o directivă pentru actele omenești, așa cum reiese din cele spuse mai sus[215], dar, de vreme ce actele omenești vizează singularele, care sunt infinite, nu se poate da seamă în mod suficient de cele ce țin de reglementarea actelor omenești, decât dacă este vorba despre cineva înțelept, care o cunoaște pe fiecare în parte. Așadar, a fost mai bine că actele omenești au fost dirijate prin arbitrajul celor înțelepți decât prin vreo lege stabilită; așadar, nu era necesar ca oamenii să instituie legi.

Dar împotrivă stă ceea ce spune Isidor[216]: „Legile au fost făcute astfel încât, din teamă față de ele, îndrăzneala omenească să fie controlată, totodată inocența să poată fi salvată în mijlocul celor răi, iar teama de pedeapsă să înfrâneze în cei

răi posibilitățile de a face rău". Dar toate acestea sunt extrem de necesare neamului omenesc și așadar era necesar ca oamenii să instituie legi.

Răspund afirmând că, după cum reiese din cele de mai sus[217], omului îi este inerent în mod natural un anumit simț al virtuții, dar însăși perfecțiunea virtuții cere ca omul să o atingă printr-o anumită disciplină. Astfel, vedem că o anumită străduință îi vine omului în ajutor pentru necesitățile sale, adică în privința hranei și a îmbrăcămintții, ale căror impulsuri le are de la natură, adică prin rațiunea și mâinile sale, dar nu în întregime, precum în cazul celorlalte animale cărora natura le-a acordat destul acoperământ și hrană. În privința acestei discipline, omul nu ajunge ușor de sine suficient, întrucât exigența perfecțiunii virtuții constă în lipsirea omului de plăcerile ce nu îi sunt necesare, de care sunt în special atrași oamenii și mai ales tinerii, în cazul cărora disciplina este mai eficace; și de aceea, trebuie ca oamenii să primească de la altul o astfel de disciplină prin care să ajungă la virtute, iar în privința acelor oameni tineri care sunt înclinați spre acte de virtute prin simpla lor dispoziție naturală bună spre bine, sau prin obicei, sau mai degrabă printr-un dar divin, disciplina părintească este îndeajuns, iar aceasta se face prin sfaturi. Dar, pentru că unii au fost găsiți depravați și supuși viciilor, iar prin cuvinte nu puteau fi schimbați ușor, a fost necesar să fie reținuți de la rău prin forță și pedeapsă, astfel încât cel puțin să înceteze de a mai face rău și să le redea altora viața liniștită, dar și ca ei înșiși, fiind în acest fel educați, să fie determinați să facă în mod voluntar ceea ce mai întâi vor fi făcut din teamă și astfel să devină virtuoși. O astfel de disciplină care acționează prin frica de pedepse este disciplina legilor. Așadar, a fost necesar ca, pentru pacea și virtutea oamenilor, să fie instituite legile, căci, precum spune Filosoful[218], așa cum omul, dacă este desăvârșit în privința virtuții, este și

cel mai bun dintre animale, tot așa, dacă se îndepărtează de lege și dreptate, este cel mai rău dintre toate, întrucât omul deține arma rațiunii pentru a nu da curs poftelor și sălbăticiei, pe care celelalte animale nu o au.

1. La prima obiecție răspund că oamenii înclinați spre bine sunt conduși în mod voluntar spre virtute, mai degrabă prin sfaturi decât prin coerciție, însă cei înclinați spre rău nu pot fi îndrumați spre virtute decât prin constrângere.

2. La a doua obiecție răspund că, așa cum spune Filosoful[219], este mai bine ca toate lucrurile să fie reglementate de lege decât să fie lăsate în arbitrajul judecătorilor, iar acest lucru din trei motive. Mai întâi, pentru că este mai ușor să găsești câțiva înțelepți care să fie îndeajuns pentru instituirea unor legi drepte decât mai mulți care ar trebui să judece drept în privința fiecărui caz. În al doilea rând, pentru că aceia care instituie legi, datorită îndelungatei experiențe, știu ce lege trebuie instituită, iar judecățile asupra situaților singulare trebuie să ia ființă din cazuri *ad-hoc*. Se pare însă că omul poate să vadă mai ușor din mai multe cazuri considerate care este drept decât dintr-un singur fapt. În al treilea rând, pentru că legislatorii își exercită judecata în mod universal și asupra celor viitoare, iar oamenii care prezidează procese judecă asupra celor prezente, în privința cărora sunt afectați fie de iubire, fie de ură, sau de un alt fel de patimă. Și astfel, judecata lor este pervertită. Așadar, întrucât dreptatea însuflețită a judecătorului nu este de găsit în mulți, pentru că ea poate fi slăbită, a fost necesar, atunci când a fost posibil, ca legea să determine judecata și puține lucruri să fie lăsate în seama arbitrajului oamenilor.

3. La a treia obiecție răspund că anumite situații singulare, care nu pot fi puse sub o lege, trebuie lăsate în seama judecătorilor, așa cum, în același loc, afirmă Filosoful; de exemplu, dacă lucrurile s-au petrecut sau nu și altele de acest fel.

Art. 2. Dacă orice lege stabilită de oameni se trage din legea naturală

Se pare că nu orice lege stabilită de oameni se trage din legea naturală.

1. Filosoful spune că dreptul natural este cel care la început nu făcea nici o diferență; dar, în privința celor ce iau naștere din legea naturală, se face o diferență; așadar, cele ce sunt stabilite de către legile omenești nu se trag toate din legea naturii[220].
2. Dreptul pozitiv se opune dreptului natural, așa cum reiese din Isidor[221] și cum afirmă și Filosoful, dar acele lucruri care sunt derivate în calitate de concluzii din principiile generale ale legii naturii aparțin legii naturii, așa cum s-a spus[222]; deci cele ce fac obiectul legii omenești nu sunt derivate din legea eternă.
3. Legea naturii este aceeași pentru toți. Filosoful spune că dreptul natural este cel ce are aceeași putere peste tot. Dacă legile omenești ar fi fost așadar derivate din legea naturală, ar urma că ele înseele ar avea aceeași putere pentru toți oamenii, ceea ce este vădit fals.
4. Celor care derivă din legea naturală li se poate da o explicație, însă nu li se poate da o explicație tuturor celor ce sunt stabilite ca legi de către magistrați, așa cum spune *Jurisperitus*[223]. Așadar, nu toate legile omenești sunt derivate din legea naturală.

Dar împotrivă stă ceea ce spune Cicero[224]: „Cele ce vin de la natură și au fost adoptate de către obicei au fost consfințite prin teama față de legi și prin religie".

Răspund afirmând că, așa cum spune Augustin[225], nu pare a fi o lege ceea ce nu e drept. Astfel, câtă dreptate, atâta

putere a legii. În domeniul treburilor omenești se spune despre ceva că este drept pentru că este corect potrivit unei reguli a rațiunii; dar prima regulă a rațiunii este legea naturii, așa cum reiese din cele spuse mai sus. Orice lege făcută de om are o natură legică în măsura în care este derivată din legea naturii. Iar dacă într-o situație diferă de legea naturală, atunci nu mai este o lege, ci o corupere a legii. Dar trebuie știut că pornind de la legea naturală ceva poate fi derivat în două feluri: mai întâi, precum sunt derivate concluziile din principii, iar în al doilea rând, prin determinarea anumitor lucruri generale. Prima modalitate se aseamănă cu cea prin care, în științe, concluziile din cadrul demonstrației sunt deduse din principii. A doua modalitate este asemănătoare cu cea prin care, în arte, formele generale sunt reduse la ceva mai particular: așa cum artistul trebuie să reducă forma generală a unei case la profilul individual al acelei sau acestei case. Așadar, unele lucruri sunt derivate din principiile generale ale legii naturii în modalitatea concluziilor: de pildă, *să nu ucizi* poate fi derivată drept concluzie din principiul *să nu îi faci rău nimănui.* Altele se derivă însă în modalitatea reducerii: de pildă, legea naturii afirmă că cel ce păcătuiește este pedepsit, dar că o atare pedeapsă sau faptul de a pedepsi în acest fel este o anumită reducere a generalității legii naturii. Ambele moduri de derivare se găsesc în legea omenească, însă acelea care sunt derivate în felul dintâi sunt conținute în legea umană, nu atât prin simplul fapt că sunt stabilite prin lege, cât pentru că își trag forța din legea naturală. Dar cele ce sunt derivate în cel de-al doilea fel își extrag forța numai din legea umană.

1. La prima obiecție răspund că Filosoful se referă la cele ce sunt stabilite de lege în modalitatea reducției sau a specificării unor precepte ce aparțin legii naturii.

2. La a doua obiecție răspund că acel argument se referă la cele ce sunt derivate din legea eternă în modalitatea concluziilor.

3. La a treia obiecție răspund că principiile generale ale legii naturii nu pot fi aplicate în același fel tuturor din cauza marii varietăți a celor din domeniul uman: și de aici provine multiplicitatea legilor pozitive la diverse neamuri.

4. La a patra obiecție răspund că vorbele *Jurisperitus*-ului trebuie înțelese ca făcând referire la cele ce sunt introduse de magistrați ca specificări particulare ale legii naturale, în cazul cărora e nevoie de experți și de judecăți prudente, întocmai precum pentru niște principii, astfel încât ei să vadă dintr-o privire ce trebuie specificat cel mai bine conform fiecărei situații determinate. Despre acest lucru Filosoful[226] spune că în asemenea chestiuni trebuie să luăm seamă la judecățile celor încercați, la enunțurile nedemonstrabile ale vârstnicilor sau ale înțelepților și nu mai puțin la opinii decât la demonstrații.

Art. 3. Dacă descrierea calității legii pozitive făcută de Isidor este corectă

Se pare că descrierea calității legii pozitive făcută de Isidor nu este corectă atunci când spune că „legea să fie cinstită, dreaptă, posibilă, potrivit naturii și potrivit cu obiceiurile patriei și în acord cu timpul și locul, necesară, folositoare, clară, să nu ducă pe nimeni în eroare prin neclaritate, scrisă nu în vederea interesului privat, ci în folosul comunității cetățenilor".

1. El explicase mai sus prin trei determinații calitatea legii, spunând: „Să fie lege numai ceea ce se fundamentează pe rațiune, se potrivește religiei, convine disciplinei[227] și conduce spre prosperitate". Așadar, determinațiile posterioare detaliază superfluu legea.
2. Dreptatea este o parte a cinstei, așa cum spune Cicero[228]: după ce a spus „cinstită", a adăugat, superfluu, „dreaptă".

3. Legea scrisă, potrivit lui Isidor[229], se opune obiceiului; așadar, nu trebuia ca în definiție să fie menționat ca legea să fie în consonanță cu obiceiul patriei.
4. Se spune despre un lucru „că este necesar" în două feluri. Mai întâi, ceva este necesar în sine, adică îi este imposibil să fie altfel, iar în acest fel necesitatea nu cade în judecata omului; de unde, legea umană nu ține de necesitate. În al doilea rând, ceva este necesar din perspectiva finalității, iar o astfel de necesitate e identică cu folosul; așadar, este superfluu să fie menționate atât folosul, cât și necesitatea.

Dar împotrivă stă însăși autoritatea lui Isidor.

Răspund afirmând că oricărui lucru, considerat din perspectiva finalității, îi este necesar ca forma să-i fie determinată în mod proporțional cu finalitatea, așa cum forma fierăstrăului e astfel determinată încât să se potrivească tăierii. Așa cum reiese din *Fizica*[230], orice lucru determinat de o regulă și măsurat trebuie să aibă o formă proporțională cu regula și măsura sa. Și legea umană le are pe ambele, căci este orientată în vederea finalității, dar este și o regulă sau o măsură impusă de o măsură superioară. Iar această măsură superioară este dublă, adică o lege divină și o lege a naturii, așa cum reiese din cele spuse mai sus[231]. Așa cum spune *Jurisperitus*[232], finalitatea legii umane este de a fi în folosul oamenilor[233]. Așadar, de aceea Isidor a pus mai întâi trei determinări legii: să se potrivească religiei, adică în măsura în care este proporținată potrivit legii divine, să convină disciplinei, în măsura în care este proporționată potrivit legii naturii, și să conducă spre prosperitate, în măsura în care este proporționată potrivit folosinței omenești.

Toate celelalte determinații pe care le stabilește după aceea se reduc la acestea trei. Căci, atunci când spune „cinstită", se referă la ceea ce „se potrivește religiei", iar ceea ce spune apoi: „dreaptă, posibilă, potrivit naturii și potrivit cu obiceiurile

patriei și în acord cu timpul și locul", se reduce la ceea ce „convine disciplinei". Se referă la disciplina omenească mai întâi în ordinea rațiunii, la care face referire spunând „dreaptă", iar în al doilea rând, în ordinea capacităților de punere în practică, căci este necesar ca disciplina să fie pe potriva fiecăruia, ținând seama de posibilitățile fiecăruia și ținându-se seama de capacitatea naturii: căci nu aceleași sarcini care sunt impuse bărbatului împlinit trebuie impuse copilului. Iar potrivit condiționărilor omenești, omul nu poate trăi singur în societate, fără să facă pe placul celorlalți. În al treilea rând, se referă la disciplina omenească în ordinea condiționărilor circumstanțiale, spunând „în acord cu timpul și locul" – pentru că le sunt subordonate calitățile de „necesară" și „folositoare" – referindu-se la ceea ce duce la prosperitate. Astfel, necesitatea se referă la înlăturarea relelor, folosul la urmărirea celor bune, claritatea la evitarea vătămărilor care ar putea proveni din legea însăși și, deoarece, după cum s-a spus mai sus[234], legea orânduiește în vederea binelui comun, însuși acest lucru este indicat în ultima parte a descrierii.

Și de aici reies răspunsurile la toate obiecțiile.

Art. 4. Dacă Isidor a stabilit corect împărțirea legilor umane

Se pare că Isidor a stabilit incorect împărțirea legilor sau a dreptului omenesc.

1. El înțelegea prin acest drept *dreptul neamurilor*, pe care îl numește așa întrucât spune că „de acesta se folosesc aproape toate neamurile"[235]. Dar, așa cum el însuși spune, „legea naturală este comună tuturor națiunilor"[236] și dreptul neamurilor nu este așadar cuprins sub dreptul pozitiv uman, ci, mai degrabă, sub cel natural.
2. Se pare că cele care au aceeași forță nu diferă din punct de vedere formal, ci numai material, însă legile, plebiscitele,

hotărârile senatoriale și altele de acest fel au toate aceeași forță. Așadar, se pare că ele nu diferă decât din punct de vedere material. Pe de altă parte însă, în practică, nu trebuie să aibă loc o atare distincție, căci s-ar putea merge așa la infinit. Așadar, Isidor nu a stabilit corect împărțirea legilor omenești în acest fel.

3. Așa cum în cetate se află principi, preoți și ostași, la fel există și alte funcții. Se pare așadar că, așa cum există o anumită instanță militară și una a statului, care sunt constituite din preoți și magistrați, tot astfel ar trebui să existe și alte instanțe reprezentative pentru celelalte oficii civile.
4. Cele ce există în mod accidental trebuie lăsate la o parte. Dar faptul că legea este făcută de omul acesta sau de celălalt reprezintă ceva accidental. Așadar, este incorect ca legile omenești să fie împărțite după numele legislatorilor, așa cum unele se numesc, de pildă, *legea Cornelia*, *legea Falcidia* etc.

Împotrivă este suficientă autoritatea lui Isidor.

Răspund afirmând că în sine (*per se*) orice lucru poate fi împărțit potrivit conținutului naturii sale. Astfel sufletul (*anima*) este cuprins în natura animalului rațional sau lipsit de rațiune, și de aceea, în sine, animalul poate fi împărțit potrivit noțiunilor de *rațional* și *lipsit de rațiune*, însă nu potrivit noțiunilor de *alb* și *negru*, care se află în întregime în afara naturii sale. În natura legii umane sunt cuprinse multe lucruri potrivit cărora legea umană ar putea fi împărțită. În primul rând, conceptul însuși al legii umane este derivat din legea naturii, așa cum reiese de mai sus[237]. Potrivit acestei determinații, dreptul pozitiv se împarte în dreptul neamurilor și dreptul civil, potrivit celor două moduri conform cărora ceva poate fi derivat din legea naturii, așa cum s-a spus mai sus (*ibid.*). Dreptului neamurilor îi revine ceea ce este derivat din legea naturii, precum sunt derivate niște concluzii din principii, de exemplu,

drepturi de cumpărare și vânzare și altele asemănătoare fără de care oamenii nu pot conviețui la un loc, lucru ce ține de legea naturii, pentru că omul este în chip natural un animal sociabil, așa cum se demonstrează în *Politica*[238]. Cele ce sunt derivate din legea naturii în modalitatea determinărilor particulare îi revin dreptului civil potrivit căruia fiecare cetate își decide binele propriu. În al doilea rând, în conceptul legii umane este cuprinsă ideea că aceasta trebuie să fie orientată în vederea binelui comun al cetății. În acest sens, legea umană poate fi împărțită potrivit diferențierilor dintre aceia care își aduc în mod special contribuția la binele comun; așa cum, de pildă, o fac preoții, rugându-se la Dumnezeu pentru popor, apoi principii, guvernând poporul, apoi soldații, luptând pentru siguranța poporului: și de aceea le revin acestor oameni anumite instanțe speciale. În al treilea rând, este o determinație a legii umane ca ea să fie instituită de către guvernatorul comunității cetățenești, așa cum s-a arătat mai sus[239]. Potrivit acestei idei, legile omenești se împart în funcție de diversele regimuri de guvernare ale cetăților. Dintre acestea, potrivit Filosofului[240], unul este regalitatea, atunci când cetatea este condusă de unul singur, iar în acest caz, legea va fi reprezentată de constituțiile principilor. Un alt regim este aristocrația, ce desemnează domnia celor mai buni sau a aristocraților, iar în acest caz, legea va fi reprezentată de deciziile autorității și de decretele senatului (*senatus consulta*). Un alt regim este oligarhia, care desemnează domnia câtorva bogați și puternici, iar în acest caz, legea va fi reprezentată de dreptul pretorian (*ius praetorium*), care se mai numește și onorific. Un alt regim aparține poporului, care se numește democrație, în cazul căreia legea e reprezentată de plebiscite (*plebiscita*). Un alt regim este cel tiranic, care este în întregime corupt, de unde și faptul că e fără de lege. Însă există un anumit regim compus din acestea toate care este cel mai bun,

iar în cazul acestuia din urmă, legea e reprezentată de „ceea ce este consfințit de către nobili și popor", așa cum a spus Isidor[241]. În al patrulea rând, legii umane îi revine determinația de a fi un principiu director al actelor omenești. Potrivit diverselor chestiuni care fac obiectul legii, se pot distinge legi care sunt uneori denumite după autorii lor; astfel, se pot vedea *Lex Iulia de adulteriis*, *Lex Cornelia de sicariis*[242] și așa mai departe; altele nu potrivit autorilor lor, ci potrivit situațiilor la care se referă.

1. La prima obiecție răspund că dreptul neamurilor este oarecum natural pentru om, în măsura în care acesta este o ființă rațională, întrucât este derivat din legea naturală în modalitatea în care sunt derivate concluziile, care nu sunt foarte îndepărtate de principii. Așadar, oamenii cad ușor de acord în privința lui. Totuși, acesta se distinge de legea naturală, în special de aceea care le este comună tuturor oamenilor.

Răspunsul la toate celelalte obiecții reiese din cele ce au fost deja spuse.

Ia IIae, q. 96. Despre puterea legii umane, în șase articole

Trebuie să tratăm despre puterea legii umane, iar în privința acestui lucru este nevoie de șase articole. 1. Dacă legea umană trebuie să fie instituită într-un sens general. 2. Dacă legea umană trebuie să combată toate viciile. 3. Dacă trebuie să orânduiască toate actele de virtute. 4. Dacă impune constrângere în forul conștiinței omului. 5. Dacă toți oamenii se supun legii umane. 6. Dacă cei ce sunt sub lege pot acționa în afara literei legii.

Art. 1. Dacă legea umană trebuie să fie instituită într-un sens general mai degrabă decât într-unul particular

Se pare că legea umană trebuie instituită nu într-un sens general, ci, mai degrabă, în unul particular.

1. Filosoful[243] afirmă că „dispozițiile legale reprezintă instituirea legii în domeniul celor particulare, ca și cele sub formă de decrete", care, la rândul lor, sunt ele însele particulare întrucât decretele sunt făcute ca să se aplice actelor particulare. Așadar, legea nu trebuie instituită numai într-un sens general, ci și în unul particular.
2. Legea reprezintă un principiu director al actelor omenești, așa cum s-a stabilit mai sus[244]. Însă actele omenești constau în fapte particulare și legea umană nu ar trebui așadar instituită într-un mod general, ci mai degrabă într-un sens particular.
3. Legea este o regulă și o măsură a actelor omenești, așa cum s-a stabilit mai sus[245], iar măsura ar trebui să fie cea mai certă, așa cum se spune în *Metafizica*[246], dar, pentru că în domeniul acțiunilor umane nimic universal nu poate fi atât de cert încât să nu rateze ceva din domeniul cazurilor particulare, se pare că este necesar ca legile să nu fie instituite într-un sens general, ci în unul particular.

Dar împotrivă stă ceea ce *Jurisperitus* spune[247], și anume că legile trebuie să fie făcute astfel încât să se potrivească cazurilor frecvente, și nu să fie alcătuite din cele ce s-ar putea întâmpla doar într-un singur caz.

Răspund afirmând că tot ceea ce există potrivit unei finalități trebuie să fie adecvat finalității. Finalitatea legii este binele comun, pentru că, așa cum spune Isidor[248], legea trebuie instituită nu în vederea interesului privat, ci în folosul comun

al cetățenilor. Așadar, trebuie ca legile omenești să fie adecvate binelui comun. Binele comun cuprinde însă multe lucruri și, de aceea, trebuie ca legea să dea seamă de multe lucruri în funcție de persoane, situații și vremuri, căci comunitatea cetățenească este alcătuită din multe persoane și binele său se obține prin multiple acțiuni. Ea nu este înființată să dureze doar pentru scurt timp, ci, cum spune Augustin în *Despre cetatea Domnului*[249], să dăinuie tot timpul prin succedarea cetățenilor.

1. La prima obiecție răspund că Filosoful împarte în trei specii dreptul legal, adică dreptul pozitiv[250]. Unele legi sunt instituite în mod absolut general și acestea sunt legile generale. În privința acestora, el spune că este legal ceea ce la început era indiferent dar, după ce a fost instituit, s-a făcut o diferență ; de exemplu, stabilirea unui preț de răscumpărare a prizonierilor ; altele sunt generale cât privește anumite chestiuni și particulare în privința altora. Cele de acest fel sunt numite „privilegii", adică legi private, întrucât au în vedere anumite persoane, deși puterea lor se întinde și peste multe alte situații. În privința acestor situații el adaugă „instituirea legii în cele particulare". Se spune că anumite dispoziții sunt numite legale nu pentru că sunt legi, ci datorită aplicării legilor generale la anumite situații particulare. Așa sunt decretele, care stau drept legi, și de aceea menționează și decretele.

2. La a doua obiecție răspund că cel ce este un principiu director trebuie să fie director în privința mai multor lucruri. Filosoful spune[251] că toate lucrurile ce sunt de un singur gen sunt măsurate de un lucru care este prim în acel gen. Dacă ar exista tot atâtea reguli și măsuri pe câte sunt lucrurile măsurate și subsumate regulii, ele ar înceta să fie de vreun folos întrucât folosul regulii și al măsurii este ca mai multe să poată fi cunoscute prin unul singur. Astfel, legea nu ar avea nici o utilitate dacă nu s-ar extinde dincolo de un act singular.

Preceptele particulare sunt date de către cel înțelept spre a călăuzi acțiunile particulare. Dar legea este un precept general, așa cum s-a spus mai sus.

3. La a treia obiecție răspund că, așa cum se spune în *Etica nicomahică*[252], nu e de căutat aceeași certitudine în toate lucrurile: în lucrurile contingente, precum cele naturale și omenești, ajunge o astfel de certitudine, și anume ca ceva să fie veridic de cele mai multe ori, deși, câteodată, în câteva cazuri nu este așa.

Art. 2. Dacă îi revine legii umane să combată toate viciile

Se pare că legii umane îi revine faptul de a combate toate viciile.

1. Isidor spune[253] că legile sunt făcute ca teama de ele să țină în frâu îndrăzneala. Dar nu ar ține-o în frâu suficient decât dacă toate relele ar fi combătute de lege. Așadar, legea umană trebuie să combată toate relele.
2. Intenția legislatorilor este de a-i face pe cetățeni virtuoși. Dar nimeni nu poate fi virtuos dacă nu este împiedicat de la toate viciile. Așadar, îi revine legii umane să împiedice toate viciile.
3. Cum s-a menționat mai sus[254], legea umană este derivată din legea naturală. Toate viciile sunt însă contrare legii naturii; așadar, legea umană trebuie să combată toate viciile.

Dar împotrivă stă: „Mi se pare că această lege care este scrisă pentru conducerea poporului îngăduie acestea prin drept, iar providența divină le pedepsește"[255]. Dar providența divină nu pedepsește decât viciile, așadar legea umană permite prin drept anumite vicii, necombătându-le.

Răspund afirmând că, așa cum, de fapt, s-a spus[256], legea este instituită ca o anumită regulă sau măsură a actelor omenești. Așa cum se spune în *Metafizica*[257], o măsură trebuie să

fie omogenă cu cel măsurat, căci diferite măsuri măsoară lucruri diferite. Așadar, trebuie ca legile impuse oamenilor să țină seama de condiționările acestora întrucât, cum spune Isidor[258], legea trebuie să fie cu putință, pe potriva naturii și a datinilor țării. Capacitatea sau facultatea de a acționa pornește de la o dispoziție sau o habitudine interioară și nu același lucru îi stă în putință celui ce nu are dispoziția virtuții și celui virtuos, precum nu același lucru le stă în putință copilului și bărbatului matur, și, de aceea, pentru copii legea nu este aceeași ca și pentru adulți, căci multe lucruri le sunt îngăduite copiilor care, în cazul adulților, sunt pedepsite prin lege sau sunt blamate. În același fel, oamenilor nedesăvârșiți în virtute trebuie să le fie îngăduite multe lucruri, care, în schimb, n-ar trebui tolerate în cazul oamenilor virtuoși. Legea umană este instituită pentru un număr mare de oameni din care partea cea mai însemnată este alcătuită din oamenii nedesăvârșiți în virtute. De aceea, legea umană nu interzice toate viciile de la care cei virtuoși se abțin, ci doar pe cele mai grave de la care le este cu putință celor mai mulți să se abțină și în special acelea care privesc vătămarea celorlalți, fără a căror prohibiție societatea umană nu s-ar putea conserva. Așa, legea interzice omuciderea, furtul și celelalte.

1. La prima obiecție răspund că îndrăzneala pare a se referi la vătămarea celorlalți. Rezultă că ea se găsește în special între acele păcate prin care îi sunt aduse vătămări aproapelui și care sunt interzise prin legea umană, așa cum s-a spus.

2. La a doua obiecție răspund că legea umană are în vedere aducerea virtuții în oameni, nu deodată, ci gradual. De aceea, ea nu impune pe dată mulțimii nedesăvârșiților cele ce le revin celor virtuoși, adică să se rețină de la toate relele; căci acești nedesăvârșiți, nefiind capabili să suporte asemenea precepte, s-ar corupe în mult mai mari rele, precum stă scris[259]: „cel care și-a suflat nasul violent a sângerat"; și[260], dacă „vinul

nou", adică preceptele vieții desăvârșite, „este pus în vase vechi", adică în oameni nedesăvârșiți, „vasele se sparg și vinul se varsă", adică preceptele sunt disprețuite, iar din acest dispreț oamenii se corup în rele și mai josnice.

3. La a treia obiecție răspund că legea naturală este o anumită împărtășire a legii eterne în noi și legea umană prezintă deficiențe în raport cu legea eternă. Augustin spune[261] : „Această lege care este făcută în vederea guvernării cetăților concede și lasă nepedepsite multe lucruri ce sunt pedepsite de providența divină, dar pentru că nu le face pe toate nu înseamnă că cele pe care le face trebuie dezaprobate" ; așadar, legea umană nu poate interzice toate cele pe care le interzice legea naturală.

Art. 3. Dacă legea umană prescrie actele tuturor virtuților

Se pare că legea umană nu prescrie actele tuturor virtuților.

1. Actele vicioase se opun actelor de virtute. Legea umană nu interzice însă toate viciile, așa cum s-a spus[262]. Așadar, legea umană nici nu prescrie actele tuturor virtuților.
2. Un act virtuos pornește dintr-o virtute. Virtutea reprezintă însă finalitatea legii și astfel ceea ce provine din virtute nu poate să cadă sub preceptul legii. Așadar, legea umană nu prescrie actele tuturor virtuților.
3. Legea umană este rânduită în vederea binelui comun, așa cum s-a spus[263]. Anumite acte de virtute nu sunt însă rânduite în vederea binelui comun, ci în vederea celui privat. Așadar, legea nu prescrie actele tuturor virtuților.

Dar împotrivă stă ceea ce spune Filosoful[264] : legea prescrie fapta curajoasă, atitudinea moderată și amabilitatea; „la fel procedează legea și cu privire la celelalte virtuți și vicii, prescriindu-le pe unele și interzicându-le pe celelalte"[265].

Răspund afirmând că speciile virtuților se disting potrivit obiectelor lor, așa cum reiese de mai sus[266]. Toate obiectele virtuților pot fi relaționate fie cu binele privat al unei anumite persoane, fie cu binele comun al mulțimii : precum acelea din sfera curajului care pot fi realizate de cineva fie pentru protejarea cetății, fie pentru protejarea drepturilor unui prieten, și la fel în cazul celorlalte virtuți. Dar legea, așa cum s-a spus mai sus[267], este rânduită în vederea binelui comun și, de aceea, nu există nici o virtute ale cărei acte legea să nu le poată prescrie. Totuși, legea umană nu dă prescripții în privința tuturor actelor ce revin tuturor virtuților, ci numai în privința acelora care pot fi orânduite în vederea binelui comun : fie într-un mod *nemediat*, ca atunci când anumite lucruri se fac nemijlocit grație binelui comun, fie într-un mod *mediat*, ca atunci când anumite lucruri sunt rânduite de către legislator, ținând de buna disciplină prin care cetățenii sunt modelați să mențină binele comun al dreptății și păcii.

1. La prima obiecție răspund că legea umană nu interzice toate actele vicioase din obligație față de precept, la fel cum nici nu prescrie toate actele de virtute. Totuși, ea pune sub interdicție anumite acte ce țin de anumite vicii, la fel cum prescrie anumite acte ce țin de anumite virtuți.

2. La a doua obiecție răspund că se spune despre un act că este de virtute în două feluri. Mai întâi, datorită faptului că un om realizează anumite lucruri virtuoase ; astfel, actul dreptății stă în a face ceea ce e drept, iar actul curajului este de a face lucruri curajoase ; și astfel, legea prescrie anumite acte de virtute. În al doilea rând, un act se numește virtuos pentru că cineva realizează lucruri virtuoase în felul în care un om virtuos le realizează. Ținând seama de acest lucru, un act pornește întotdeauna din virtute și nu cade sub preceptul legii, ci reprezintă finalitatea pe care legislatorul o are în vedere pentru cetățeni.

3. La a treia obiecție răspund că nu există vreo virtute al cărei act să nu poată fi rânduit în vederea binelui comun, fie, așa cum s-a spus, *nemediat*, fie *mediat*.

Art. 4. Dacă legea umană impune constrângere în forul conștiinței omului

Se pare că legea nu impune constrângere în forul conștiinței omului.

1. O putere inferioară nu poate impune legea într-o instanță de putere superioară. Puterea umană însă, care creează legea umană, îi este inferioară puterii divine și legea umană nu poate așadar să își impună legea peste instanța divină, așa cum este instanța conștiinței.
2. Instanța conștiinței depinde complet de poruncile divine. Uneori poruncile divine sunt însă eludate de către legile umane, potrivit cu ceea ce stă scris[268] : „Ați anulat poruncile Domnului pentru tradițiile voastre". Așadar, cât privește conștiința, legea nu-i impune omului constrângere.
3. Deseori, legile umane le provoacă oamenilor acuzații false și nedreptăți : „Vai de cei ce fac legi inechitabile și de cei care, atunci când scriu, scriu nedreptăți pentru a oprima săracii în judecăți și a viola cauza smeritului Meu popor"[269]. Dar este legal ca oricine să evite oprimarea și violența. Așadar, cât privește conștiința, legile umane nu-i impun omului constrângere.

Dar împotrivă stă : „Aceasta este grația, dacă cineva, de dragul conștiinței, suportă nefericiri suferind pe nedrept"[270].

Răspund afirmând că legile stabilite de oameni sunt fie drepte, fie nedrepte. Dacă sunt drepte, au puterea de a impune constrângeri în forul conștiinței din partea legii eterne de la care sunt derivate, așa cum stă scris : „Prin Mine regii domnesc și legislatorii decretează lucruri drepte"[271]. Legile se

numesc *drepte* fie potrivit *finalității*, fiind orânduite în vederea binelui comun, fie potrivit *autorului* lor, atunci când legea făurită nu depășește puterea legislatorului, fie potrivit *formei*, sarcinile fiind impuse supușilor conform unei egalități proporționale și în vederea binelui comun. Pentru că un om este parte a unei mulțimi, orice om este determinat de mulțime în ceea ce este el și în ceea ce are, întocmai cum orice parte, în ființa ei, aparține întregului. Astfel, natura provoacă un anumit prejudiciu părții pentru a salva întregul : legile care impun sarcini în mod proporțional sunt drepte, ele au putere de constrângere în forul conștiinței și sunt legi legale.

Legile nedrepte sunt și ele de două feluri. Pe de o parte, o lege este nedreaptă fiind contrară binelui omenesc, opunându-se celor arătate mai înainte. Și se poate opune fie potrivit *finalității*, ca atunci când un anumit conducător impune legi oneroase supușilor, care nu țin de folosul comun, ci mai degrabă de trufia și interesul propriu, fie potrivit *autorului*, ca atunci când cineva face o lege care se întinde dincolo de puterea acordată, fie potrivit *formei*, ca atunci când sarcinile sunt distribuite mulțimii în mod inegal, în ciuda faptului că sunt rânduite în vederea binelui comun. De acest fel sunt mai degrabă actele de violență decât legile, căci, precum spune Augustin[272], nu pare a fi lege cea care nu e dreaptă. Așadar, asemenea legi nu au putere de constrângere în forul conștiinței decât, poate, în vederea evitării scandalului sau tulburărilor pentru că omul trebuie să se plece în fața instanței sale : „Oricine te va forța la o mie de pași, mergi cu el încă două mii ; și cine îți va pretinde haina, dă-i aceluia și cămașa"[273]. Pe de altă parte, legile pot fi nedrepte opunându-se binelui divin. Așa sunt legile tiranilor care duc la idolatrie sau la orice altceva care este contra legii divine. Legile de acest fel nu trebuie în nici un fel luate în seamă pentru că „trebuie mai degrabă să fim supuși mai mult Domnului decât oamenilor"[274].

1. La prima obiecție răspund că, așa cum spune Apostolul[275], „toată puterea omenească este de la Domnul" și de aceea „cel care se opune puterii", în sensul puterii ca orânduire, „se opune poruncii Domnului" și, potrivit acestui lucru, sfârșește vinovat în privința conștiinței.

2. La a doua obiecție răspund că acel argument are în vedere legile omenești care se opun comandamentelor Domnului, dar puterea Domnului nu se întinde până acolo. Așadar, astfel de legi omenești nu trebuie respectate.

3. La a treia obiecție răspund că acel argument are în vedere legea care aduce grave vătămări supușilor. Puterea dată de divinitate nu se întinde până acolo și așadar nici acestor legi omul nu este obligat să li se supună, cu condiția de a li se putea opune fără scandal sau fără a aduce prejudicii mai mari.

Art. 5. Dacă toți se supun legii

Se pare că nu toți oamenii se supun legii.

1. Numai aceia pentru care legea este instituită sunt supuși legii. Cu toate acestea, Apostolul spune[276]: „Legea nu este instituită pentru cel drept". Așadar, cei drepți nu se supun legii umane.
2. Papa Urban a spus[277] : „Acela care nu este condus de către o lege particulară nu are de ce să fie constrâns de o lege publică". Toți oamenii spirituali se conduc după legea particulară a Duhului Sfânt, iar ei sunt fiii Domnului : „Cei ce lucrează cu Domnul, aceia sunt fiii lui Dumnezeu"[278]. Așadar, nu toți oamenii se supun legii umane.
3. *Jurisperitus* declară că „principele e liber de legi"[279]. Cel ce este liber de lege nu se supune legii și așadar nu toți oamenii se supun legii.

Dar împotrivă stă ceea ce spune Apostolul : „Fiecare suflet să fie supus unor puteri mai înalte"; dar se pare că nu este supus nici unei puteri acela care nu se supune nici unei legi

făcute de acea putere. Așadar, toți oamenii trebuie să fie supuși legii.

Răspund afirmând că, așa cum reiese de mai sus[280], conceptul de „lege" cuprinde două determinații: mai întâi, aceea că ea este o regulă a actelor umane și, în al doilea rând, aceea că ea deține o putere coercitivă; astfel, orice om poate fi supus unei legi în două feluri. Mai întâi, el este supus legii precum este cel căruia i se aplică regula în genere, iar în acest mod, oricine este supus unei puteri este totodată supus legii instituite de acea putere. Faptul că cineva nu se supune unei puteri se întâmplă să fie, la rândul său, în două feluri: pe de o parte, fiind pur și simplu eliberat de constrângerea ei, așa cum aceia care sunt dintr-o cetate sau dintr-un regat nu se supun legilor principelui unei alte cetăți sau unui alt regat, nefiind supuși domniei sale. Pe de altă parte, cineva poate să nu se supună, fiind condus după o lege superioară: de exemplu, dacă cineva ar fi supusul unui proconsul, ar trebui să fie condus prin ordinul lui, dar nu în acele chestiuni în privința cărora primește dispoziții de la imperator, deoarece, în aceste chestiuni, el nu este constrâns de ordinul unui inferior, pentru că este dirijat de către ordinul unui superior. În acest fel, se întâmplă ca cineva supus în mod absolut legii, în anumite chestiuni în care este condus de o lege superioară, să nu fie constrâns de acea lege. În al doilea rând se spune despre cineva că este supus unei legi, așa cum cel constrâns este supus celui care îl constrânge. În această manieră, cei virtuoși și cei drepți nu se supun legii, ci numai cei răi, întrucât constrângerea și violența sunt contrare voinței. Voința de bine este în armonie cu legea, în timp ce voința de rău este în discordanță cu legea. De aceea, cei buni nu sunt supuși legii, ci numai cei răi.

1. La prima obiecție răspund că argumentul acela are în vedere supunerea prin constrângere: în acest fel „legea nu

este instituită pentru cei drepți", pentru că „ei își sunt lor lege, arătând lucrarea legii scrisă în inimile lor", cum spune Apostolul[281]. Așadar, legea nu are asupra lor putere de constrângere, așa cum are în cazul celor nedrepți.

2. La a doua obiecție răspund că legea Duhului Sfânt este superioară oricărei legi instituite de om și de aceea oamenii spirituali, în măsura în care sunt conduși de către legea Duhului Sfânt, nu se supun legii în acele chestiuni care intră în conflict cu călăuzirea Duhului Sfânt. Totuși, faptul însuși că oamenii spirituali sunt supuși legilor umane se datorează conducerii Duhului Sfânt: „De dragul lui Dumnezeu, fiți supuși oricărei creaturi omenești"[282].

3. La a treia obiecție răspund că se spune în privința principelui că este liber de lege în măsura în care acest lucru se referă la puterea coercitivă a legii. Nimeni propriu-zis nu se constrânge pe sine însuși, iar legea nu are putere coercitivă decât datorită puterii principelui. Așadar, principele este liber de lege pentru că nimeni nu poate să-i aplice sentința instanței dacă a încălcat legea. „Numai în fața Ta am păcătuit"[283] – iar o glosă spune că „nu există vreun om care să poată judeca faptele regelui"[284]. Dar, în privința forței directoare a legii, principele i se supune acesteia din propria-i voință, în acord cu afirmația[285] că „orice drept instituie un om pentru altul, de același drept trebuie să se folosească el însuși". Iar autoritatea Înțeleptului spune: „Supune-te legii pe care tu însuți ai făcut-o". Și sunt dojeniți de Dumnezeu aceia „care spun, dar nu fac" și „ceilalți care impun sarcini grele, dar ei înșiși nici măcar cu un deget nu vor să le miște"[286]. Așadar, în privința judecății lui Dumnezeu, principele nu este liber de lege în înțelesul ei de forță directoare, ci trebuie voluntar și neconstrâns să îndeplinească legea. De fapt, principele stă deasupra legii în măsura în care, dacă faptul este folositor, poate schimba legea și o poate orândui potrivit locului și timpului.

Art. 6. Dacă cei ce se supun legii pot acționa în afara literei ei

Se pare că cei care se supun legii nu pot acționa în afara literei ei.

1. „Deși, atunci când oamenii instituie legi, le judecă în parametri temporali, totuși, o dată instituite și stabilite, nu va mai fi permis ca ei să judece asupra lor, ci în conformitate cu ele."[287] Chiar dacă cineva nesocotește litera legii, spunând că el ține seama de intenția legislatorului, atunci se pare că el judecă asupra legii. Așadar, nu le este permis celor ce se supun legii să nesocotească litera ei, pentru a ține seamă de intenția legislatorului.
2. Interpretarea legii ține în mod strict numai de cel căruia îi aparține conceperea legii. Dar nu-i revine oricărui supus să conceapă legi ; așadar, nu le revine acelora interpretarea intenției legislatorului, ci întotdeauna trebuie să acționeze în conformitate cu litera legii.
3. Orice om înțelept știe să-și facă explicită intenția cu cuvintele sale. Aceia care au conceput legi trebuie recunoscuți ca înțelepți : „Prin Mine regii domnesc, iar legislatorii decretează lucruri drepte"[288]. Așadar, nu trebuie judecat asupra intenției legislatorului decât prin litera legii.

Dar împotrivă stă : „Înțelesul vorbelor trebuie luat pornind de la cauzele vorbirii, pentru că nu lucrurile trebuie supuse judecății, ci judecata trebuie supusă lucrurilor"[289] ; așadar, mai degrabă trebuie să se țină seama de ceea ce îl animă pe legislator decât de lege în litera ei.

Răspund afirmând că, așa cum s-a spus mai sus[290], fiecare lege este rânduită în vederea bunăstării comune a oamenilor și tocmai de aici își trage forța și natura de lege. Acolo unde nu face acest lucru, legea nu are putere de constrângere : „Nu

este permis, prin nici o rațiune juridică și prin nici o echitate binefăcătoare, ca noi să transformăm cele adoptate pentru bunăstarea oamenilor în poveri, printr-o interpretare grosolană opusă interesului lor"[291]. Deseori se întâmplă ca ceea ce a fost menționat în lege să fie, în cele mai multe cazuri, util bunăstării comune, dar în alte cazuri să fie foarte nociv. Deoarece legislatorul nu poate avea în vedere fiecare caz particular, el alcătuiește legea în conformitate cu ceea ce se întâmplă cel mai des, ceea ce se întâmplă în majoritatea cazurilor, adică având privirea ațintită spre folosul comun. Așadar, dacă apare un caz în care mențiunea legii ar aduce o vătămare binelui comun, ea nu trebuie luată în considerare. De exemplu, dacă într-o cetate asediată se instituie legea conform căreia porțile cetății să rămână închise, acest lucru este în majoritatea cazurilor în folosul bunăstării comune; dar, dacă totuși se întâmplă ca asediatorii să se afle în urmărirea câtorva cetățeni prin care cetatea se apără, ar fi foarte vătămător pentru cetate dacă nu li s-ar deschide porțile, căci, într-un astfel de caz, porțile ar trebui deschise chiar contra literei legii pentru a se sluji interesul comun pe care legislatorul l-a avut în vedere. Totuși, trebuie observat că, dacă respectarea legii potrivit literei ei nu implică pericole iminente care să aibă nevoie de a fi combătute pe loc, nu este treaba oricui să interpreteze ce ar fi în folosul cetății și ce nu ar fi în folosul cetății, ci acest lucru îi revine doar principelui, care, tocmai datorită unor astfel de cazuri, deține autoritatea de a se dispensa de lege. Iar dacă, într-adevăr, pericolul ar trebui să fie atât de iminent, nemaiîngăduind atâta timp pentru a se putea recurge la autoritatea superioară, atunci necesitatea însăși aduce cu sine dispensarea de lege, căci necesitatea nu se supune legii.

1. La prima obiecție răspund că cel care acționează în caz de necesitate în afara literei legii nu judecă asupra legii, ci

judecă asupra cazului singular în care e vădit că litera legii nu trebuie respectată.

2. La a doua obiecție răspund că acela care urmează intenția legislatorului nu interpretează pur și simplu legea, ci un caz în care este clar prin proba nocivității că legislatorul avusese altceva în vedere. Dacă există vreo îndoială, acela trebuie fie să acționeze conform literei legii, fie să consulte o autoritate superioară.

3. La a treia obiecție răspund că nici un om nu este atât de înțelept încât să poată da seama de toate cazurile particulare în parte și de aceea nu poate în mod suficient să exprime în literă cele ce se potrivesc finalității avute în vedere; și, chiar dacă legislatorul ar putea lua în considerare toate cazurile, nu ar trebui să le menționeze pe toate pentru a evita confuzia, ci ar trebui să facă legea potrivit cu ceea ce se întâmplă în majoritatea cazurilor.

Ia IIae, q. 97. Despre schimbarea legilor, în patru articole

Trebuie tratat despre schimbarea legilor, iar în privința acestui lucru e nevoie de patru articole. 1. Dacă legea umană poate fi schimbată. 2. Dacă ea ar trebui întotdeauna schimbată când se ivește ceva mai bun. 3. Dacă ea se suspendă în fața obiceiului și dacă obiceiul dobândește putere de lege. 4. Dacă aplicarea legii umane ar trebui schimbată prin dispensa celor cu autoritate.

Art. 1. Dacă legea umană ar trebui schimbată în vreun fel

Se pare că legea umană nu ar trebui să fie schimbată.

1. Legea umană este derivată din legea naturală, așa cum s-a stabilit mai sus[292], dar legea naturală se menține neschimbată. Așadar, și legea umană ar trebui să rămână neschimbată.
2. Filosoful afirmă[293] că în cel mai înalt grad măsura trebuie să fie cea care nu se schimbă. Dar legea umană reprezintă măsura actelor umane, așa cum s-a spus mai sus[294], și ar trebui așadar să rămână neschimbată.
3. A fi drept și a fi corect țin de natura legii, așa cum s-a spus mai sus[295]. Ceea ce este însă corect într-un anumit moment, este întotdeauna corect. Așadar, ceea ce este lege într-un anumit moment ar trebui să fie lege întotdeauna.

Dar împotrivă stă: „O lege temporară, oricât de dreaptă, poate fi totuși pe drept schimbată o dată cu timpul"[296].

Răspund afirmând că, precum s-a spus mai sus, legea umană este un anumit imperativ al rațiunii prin care sunt dirijate actele umane. Ținând seamă de acest lucru, pot exista două motive pentru schimbarea pe drept a legii umane: una provenită din exigența rațiunii, iar alta din partea omului ale cărui acte sunt guvernate de lege. Din perspectiva exigenței rațiunii, legea poate fi schimbată pentru că se pare că rațiunii umane îi este natural să meargă de la imperfect la perfect. Astfel, vedem că în domeniul științelor speculative, unde s-a filosofat cel mai devreme, s-au transmis anumite imperfecțiuni care au fost, după aceea, perfecționate de către urmași. La fel stau lucrurile și în domeniul practic: cei dintâi care s-au preocupat să descopere ceva util pentru comunitatea omenească, neputând să ia în considerare pe cont propriu totul, au instituit anumite lucruri imperfecte și cu multe defecte,

care au fost schimbate de către legislatorii următori, astfel încât să aibă mai puține defecte din punctul de vedere al beneficiului comun. Din punctul de vedere al omului, ale cărui acte sunt guvernate de lege, legea poate fi pe drept schimbată ținând seama de schimbarea condițiilor oamenilor, căci acestora le sunt avantajoase diverse legi în funcție de diversele lor condiționări. Augustin oferă un exemplu : dacă un popor este moderat și responsabil și se îngrijește cu foarte mare atenție de beneficiul comun, este drept să fie instituită o lege permițând ca un astfel de popor să-și aleagă magistrați care să administreze republica. Dar, dacă, pe măsură ce trece timpul, același popor devine atât de corupt, încât începe să-și vândă voturile și le acordă unui regim de ticăloși și scelerați, atunci unui astfel de popor îi este pe drept retrasă puterea de a-și alege magistrați și ea este pusă la dispoziția câtorva nobili.

1. La prima obiecție răspund că legea naturală este o participare a unei legi eterne, așa cum s-a spus mai sus[297], și se menține neschimbată datorită imuabilității și perfecțiunii rațiunii divine care a dat ființă naturii. Însă rațiunea umană este schimbătoare și imperfectă și de aceea, în ceea ce o privește, legea este schimbătoare. În plus, legea naturală cuprinde anumite precepte universale care durează permanent ; în schimb, legea instituită de către om conține anumite precepte particulare în funcție de diversele cazuri care apar.

2. La a doua obiecție răspund că o măsură trebuie să fie pe cât posibil permanentă, dar, în domeniul lucrurilor coruptibile, nu poate exista nimic care să rămână în întregime fără schimbare și, de aceea, legea umană nu poate fi în întregime neschimbătoare.

3. La a treia obiecție răspund că, în domeniul celor corporale, „corect” se predică în mod absolut și așadar, raportat la sine, rămâne corect ; însă *corectitudinea legii* se predică în

funcție de beneficiul comun, care nu se raportează întotdeauna la unul și același lucru, așa cum s-a spus mai sus; de aceea, corectitudinii de acest tip îi revine schimbarea.

Art. 2. Dacă legea umană ar trebui schimbată întotdeauna când se ivește ceva mai bun

Se pare că legea umană ar trebui schimbată când se ivește ceva mai bun.

1. Legile omenești sunt făcute de rațiunea omenească la fel ca și celelalte lucruri; dar, în alte meșteșuguri, lucrurile obținute la început sunt schimbate dacă se ivește ceva mai bun. Așadar, același lucru trebuie făcut și în domeniul legilor omenești.
2. Ținând seama de cele din trecut, noi putem anticipa cele viitoare. Dacă legile omenești nu ar fi fost schimbate când s-au ivit posibilități de a le îmbunătăți, ar fi urmat multe neajunsuri, căci în vechile legi se găseau cuprinse multe cruzimi. Așadar, se pare că legile ar trebui schimbate ori de câte ori se ivește ceva mai bun de adoptat.
3. Legile omenești impun reguli privitoare la actele particulare ale oamenilor. Însă noi nu putem dobândi în domeniul lucrurilor particulare o cunoaștere integrală decât prin experiență, lucru care cere timp, așa cum se spune în *Etica nicomahică*[298]. Așadar, se pare că, pe măsură ce trece timpul, este posibil să se ivească ceva mai bun de adoptat.

Dar împotrivă stă ceea ce se spune în *Decrete*: „Este o revoltătoare și o îndeajuns de abominabilă rușine ca noi să răbdăm dărâmarea acelor tradiții pe care le-am primit de la Părinții din vechime”[299].

Răspund afirmând că, precum s-a spus mai sus, este drept ca legea umană să fie schimbată în măsura în care prin schimbarea acesteia se lucrează în vederea beneficiului comun. Dar schimbarea legii luată în sine reprezintă un anumit prejudiciu

adus bunăstării comune, pentru că obiceiul ține atât de mult la respectarea legilor, încât cele ce vin împotriva obișnuinței comune, chiar dacă, privite în sine, sunt fără importanță, sunt totuși considerate ca foarte grave. Astfel, atunci când o lege este schimbată, puterea coercitivă a legii se restrânge până acolo încât obiceiul este suspendat. De aceea, legea umană nu ar trebui niciodată schimbată decât dacă ceea ce se pierde din acest punct de vedere este câștigat într-un fel sau altul pentru bunăstarea comună. O atare situație poate fi motivată fie prin faptul că ceea ce provine din noul statut este un beneficiu foarte mare și evident, fie prin faptul că este de o extremă urgență, fie prin faptul că legea obișnuită conținea sau o nedreptate manifestă sau respectarea ei era foarte vătămătoare. De aceea, *Jurisperitus* spune că „în instituirea de noi legi, pentru a se renunța la acea lege care a fost considerată pentru mult timp dreaptă, beneficiul trebuie să fie evident"[300].

1. La prima obiecție răspund că legile meșteșugului își trag eficacitatea numai din rațiune și așadar, oricând se ivește ceva mai bun, regula urmată anterior trebuie schimbată. Dar legile își extrag forța cea mai mare din obicei, așa cum spune Filosoful[301]. În consecință, legile nu ar trebui schimbate cu ușurință.

2. La a doua obiecție răspund că din acel argument rezultă că legile trebuie schimbate nu pentru o anumită ameliorare, ci în vederea unui beneficiu mai mare sau datorită unei necesități, așa cum s-a spus.

În același fel răspund și la a treia obiecție.

Art. 3. Dacă obiceiul ar putea dobândi putere de lege

Se pare că obiceiul nu ar putea dobândi putere de lege și nici nu poate înlătura o lege.

1. Așa cum s-a spus mai sus, legea umană derivă din legea naturii și din legea divină[302]. Dar obiceiul omenesc nu poate schimba nici legea naturii, nici legea divină.
2. Din mai multe rele nu se poate face ceva bine. Cel care la început a inițiat acțiunea împotriva legii a făcut rău. Așadar, mai multe acte asemănătoare nu aduc nimic bun. Legea este însă un anumit bine, fiind regulă a actelor omenești. Deci legea nu poate fi dată la o parte de obicei, astfel încât obiceiul să dobândească putere de lege.
3. Facerea legilor revine persoanelor publice cărora le este lăsată în seama guvernarea comunității; de aici rezultă că persoanele particulare nu pot face legi. Obiceiul, în schimb, prinde rădăcini datorită actelor persoanelor particulare. Așadar, obiceiul nu poate dobândi puterea de lege prin care să înlăture legea.

Dar împotrivă stă ceea ce spune Augustin[303]: „Obiceiurile poporului Domnului și instituțiile strămoșilor trebuie ținute drept legi și, așa cum sperjurii legilor Domnului trebuie pedepsiți, tot așa trebuie pedepsiți și cei ce disprețuiesc obiceiurile Bisericii".

Răspund afirmând că orice lege pornește din rațiunea și voința legislatorului: legea divină și cea naturală din voința rațională a Domnului, legea umană din rațiunea omului condusă de rațiune. La fel cum, în domeniul practic, rațiunea și voința omului se manifestă prin cuvânt, tot așa sunt evidențiate prin fapte: se pare că omul alege ca bine ceea ce poate duce practic la îndeplinire. Este evident că prin cuvânt legea poate fi atât schimbată, cât și făcută cunoscută, în măsura în care

dezvăluie o mișcare interioară și un concept al rațiunii omenești. Așadar, prin acțiuni foarte des repetate care duc la instituirea unui obicei, legea poate fi atât schimbată, cât și făcută cunoscută și, în acest fel, se poate determina ceva care să dobândească forță de lege, în măsura în care prin acte exterioare repetate atât mișcarea inerioară a voinței, cât și conceptul rațiunii se arată a fi foarte eficace. Atunci când ceva este făcut iarăși și iarăși, acel lucru provine din judecata deliberată a rațiunii ; în mod asemănător, obiceiul poate atât să aibă putere de lege, cât și să suspende legea și este interpretul legii.

1. La prima obiecție răspund că, așa cum s-a afirmat, legea naturală și cea divină pornesc din voința divină și deci nu pot fi schimbate prin obicei, căci el provine din voința omului, ci numai prin autoritatea divină. De aici rezultă că nici un obicei nu poate dobândi asupra legii divine sau a celei naturale putere de lege. Isidor spune: „Obișnuința să se supună autorității: legea și rațiunea să combată obișnuința rea"[304].

2. La a doua obiecție răspund că, așa cum s-a spus mai sus, legile omenești prezintă deficiențe în anumite cazuri. Așadar, este posibil uneori să se acționeze în afara legii, și anume într-un caz în care legea este deficientă, dar actul nu va fi rău. Atunci când astfel de cazuri sunt multiplicate datorită unei schimbări a oamenilor, devine manifest prin obicei că legea nu mai este de folos, așa cum ar deveni clar dacă prin cuvânt s-ar promulga o lege contrară. Dacă rămâne totuși aceeași rațiune pentru care legea dintâi era folositoare, atunci nu obiceiul învinge legea, ci legea îl învinge, cu excepția poate a situației în care legea ar părea nefolositoare, nefiind posibilă potrivit cu obiceiul țării, lucru ce reprezenta una dintre condițiile legii: căci nu este ușor să dai deoparte obiceiul unui întreg popor.

3. La a treia obiecție răspund că mulțimea oamenilor înăuntrul căreia este introdus un obicei poate fi de două condiții: dacă

ar fi o mulțime de oameni liberi și capabili de a-și face propriile lor legi, consimțământul întregului popor exprimat de un obicei contează mult mai mult când ceva trebuie respectat decât autoritatea principelui care nu are puterea de a institui legi, ci numai de a reprezenta poporul. Așadar, deși nu orice individ poate face legi, totuși întregul popor poate. Dacă poporul care nu are putere liberă de a-și face legi sau de a suspenda o lege instituită de o autoritate superioară, totuși, în cazul unui asemenea popor, un obicei care iese învingător dobândește forța unei legi în măsura în care este tolerat de cei cărora le revine să facă legi pentru acel popor. Din chiar faptul că ei îl tolerează, par să încuviințeze ceea ce introduce obiceiul.

Art. 4. Dacă cei ce conduc poporul pot acorda dispense de la legile omenești

Conducătorii poporului, se pare, nu pot pot acorda dispense de la legile omenești.

1. Legea este stabilită în vederea beneficiului comun, după cum spune Isidor[305]. Binele comun nu ar trebui abandonat în fața interesului particular al unei anumite persoane, deoarece, după cum spune Filosoful[306], binele neamului este mai divin decât binele unui singur om. Așadar, se pare că nu ar trebui să fie practicată dispensa pentru cineva, acționându-se astfel împotriva legii comune.
2. Acelora care sunt așezați deasupra altora Deuteronomul le recomandă[307] : „Vă veți pleca urechea și la cel mic, precum la cel mare ; și nu veți favoriza persoana nimănui, pentru că există judecata Domnului". Dar a permite cuiva ceea ce, în mod general, le este interzis tuturor apare ca favorizare a persoanei. Conducătorii poporului nu pot însă acorda astfel de dispense pentru că acest lucru este împotriva preceptului legii divine.

3. Legea umană, dacă e să fie dreaptă, ar trebui să fie în acord cu legea naturală și cu legea divină: altfel, nu s-ar „potrivi religiei" și nici nu ar „conveni disciplinei", așa cum, după Isidor[308], este cerut de lege. Nici un om însă nu poate da dispense de la legea naturală și divină și nu poate face așadar acest lucru nici în domeniul legii umane.

Dar împotrivă stă: „Acordarea de dispense stă în puterea Mea"[309].

Răspund afirmând că, propriu-zis, a da dispense revine la a împărți ceva comun în funcție de ceva particular: astfel, conducătorul familiei se numește *dispensator* pentru că distribuie activitățile și lucrurile necesare vieții fiecărui membru al familiei pe măsura fiecăruia dintre aceștia. În mod asemănător, într-o mulțime omenească, se spune că cineva acordă dispensă pentru că dispune în ce fel să fie dus la îndeplinire de către fiecare în parte un anumit precept general. Se întâmplă uneori ca un precept care este în vederea interesului mulțimii să nu convină unei persoane sau să nu fie pe potriva unui caz particular: fie pentru că ar împiedica realizarea a ceva mai bun, fie pentru că ar aduce ceva rău, așa cum reiese de mai sus[310]. Ar fi însă periculos ca această judecată să fie lăsată în seama oricui, poate cu excepția unui caz de pericol urgent sau a unei situații evidente, așa cum s-a spus mai sus. În consecință, acela care deține guvernarea unei mulțimi deține și puterea de a da dispense în domeniul legii umane, o putere care se bazează pe autoritatea sa: dacă legea prezintă deficiențe fie în cazul persoanelor, fie în diverse situații, acestuia îi este permis să nu respecte preceptul legii. Când însă el își acordă un asemenea privilegiu fără nici o rațiune și prin simpla sa voință, dacă nu are în vedere binele comun, atunci va fi un necugetat sau de rea-credință; *de rea-credință*, dacă nu va avea în vedere binele comun, și *necugetat*, dacă nu va ține cont de rațiunea acordării dispensei; de aceea, spune

Domnul: „Oare nu-l consideri pe acela dispensator credincios și înțelept, pe care Domnul l-a pus peste familia sa?”[311].

1. La prima obiecție răspund că, atunci când o persoană este scutită de a respecta legea comună, acest lucru nu ar trebui făcut în detrimentul binelui comun, ci în vederea sa, astfel încât să se meargă spre binele comun.

2. La a doua obiecție răspund că nu este favorizare de persoane dacă sunt atribuite măsuri inegale unor persoane inegale. Așadar, dacă îi va fi acordată o favoare specială unei persoane atunci când condiția ei impune ca ea să beneficieze în mod rațional de o atenție specială, acest lucru nu va reprezenta o favorizare de persoane.

3. La a treia obiecție răspund că legii naturale, în măsura în care cuprinde precepte generale care niciodată nu prezintă deficiențe, nu i se poate aplica nici o dispensă. Omul poate uneori acorda dispense în cazul altor precepte care sunt deduse din preceptele generale: de exemplu, faptul că o retribuție nu ar trebui să îi fie plătită înapoi unui trădător de patrie sau ceva asemănător. În fața legii divine orice om stă precum o persoană particulară în fața legii publice căreia i se supune și, așa cum nimeni nu poate introduce dispense în legea publică, decât acela care girează autoritatea legii sau reprezentantul său, tot așa în domeniul preceptelor dreptului divin, care este girat de Dumnezeu, nimeni nu poate introduce dispense cu excepția lui Dumnezeu însuși sau a celui căruia Domnul i-ar încredința special acest lucru.

Note

Despre guvernarea regală, către regele Ciprului

1. Apoc. 19,16.
2. Ps. 94,3.
3. *Cf.* Toma din Aquino, *Sententia libri politicorum* (ed. leonină, Roma, 1971), Prolog: arta imită natura. Principiul artei este intelectul omenesc, iar principiul naturii este intelectul divin. În cazul unui meşteşug, discipolul trebuie să imite opera maestrului. „De aceea, intelectul omenesc, a cărui lumină inteligibilă provine de la intelectul divin, trebuie să fie informat prin observarea celor ce sunt create în mod natural, astfel încât să lucreze în mod asemănător".
4. Seneca, *De beneficiis*, VII, 7; Macrobius, *In Somnium Scipionis*, I, 8, 6 (Willis, pp. 28-37).
5. Aristotel, *Pol.*, I, 2, 1253a; *E.N.*, IX, 10, 1169b18. *Cf. Contra Gent.*, III, c. 35; *In Peribermeneias*, I, c. 1, nr. 2.
6. Urmează o interpretare în dezvoltare avicenniană a pasajului lui Aristotel (*Pol.*, I, 2, 1253a8): „Apoi, este evident de ce omul este un vieţuitor politic, *mai degrabă* (s.n.) decât orice albină şi orice fiinţă gregară". Avicenna, *Liber de anima*, V, 1 (ed. S. Van Riet, Louvain – Leiden, 1972, p. 70): „ceterorum vero animalium vestimentum cum illis est naturaliter".
7. Aristotel, *Pol.*, I, 2, 1251b23: „Acesta nu provine din alegere deliberată, ci, ca şi la alte animale şi plante, există o <pornire> naturală de a lăsa în urmă o fiinţă asemănătoare lor".
8. Sfântul Toma invocă un concept aristotelic – *autárkeia.* Pentru o lămurire a conţinutului şi a importanţei sale, se poate consulta volumul *Filosofia politică a lui Aristotel*, Polirom, 2002, pp. 192-222.
9. Ediţia din *Index thomisticus* conţine varianta „ex universalibus principiis", în timp ce ediţia leonină redă varianta de faţă. Prefer în traducere lecţiunea din *Index.* Inspirându-se din *Liber de anima* a lui Avicenna, este imposibil ca Sfântul Toma să nu fi avut în vedere teoria lui Avicenna prin care judecăţile privitoare la lucrurile particulare

(„de rebus singularibus") pleacă de la cele universale (Avicenna, *op. cit.*, pp. 77-78).

10. Aristotel, *De historia animalium*, I, 1, 488a9.
11. Eccl. 4,9.
12. Prov. 11,14.
13. Aristotel, *Pol.*, I, 3, 1254a28.
14. Aristotel, *Pol.*, III, 5, 1279a17-20.
15. Ez. 34,2.
16. Aristotel, *Pol.*, IV, 7, 1293a40, n. 183. În limba latină, termenul este un neologism ce transportă din greacă cuvântul *politeia*, tradus în limba română cu expresia „regim constituţional". Înţelegerea semnificaţiei sale se poate face numai prin consultarea capitolelor 7 şi 8 din cartea a IV-a a *Politicii* lui Aristotel.
17. La Roma, pe fondul „problemei agrare" şi a „crizei gracchiene" (133-121 î.Chr.), Caius Gracchus este fondatorul partidei *populare*. În perioada războiului civil (88-82 î.Chr.) şi a dictaturii lui Sulla mediul politic va fi caracterizat de conflictul dintre *populares* şi restul clasei politice reprezentată de *optimates* (nobilimea în general) şi *patres* (senatorii). Aici, Sfântul Toma se referă la un regim condus de cei mai nobili dintre cetăţeni.
18. Ez. 27,4.
19. *Antonomasia*: cuvânt din greaca antică ce desemnează o figură constând în înlocuirea unui nume prin enunţul unei calităţi proprii obiectului sau fiinţei pe care îl/o denotă. De pildă, dacă există o pasăre care scoate sunetul „cu-cu", el este numit „cuc". Am forţat puţin traducerea lui *rego* pentru a putea obţine prin păstrarea radicalului **reg* efectul asocierii cu *regele.*
20. Eccl. 5,8.
21. Aristotel, *E.N.*, III, 3, 1112b14. *Pax* este termenul latin care îl traduce pe grecescul *eunomial* (buna legislaţie), folosit de Aristotel. Oricum, pentru Sfântul Toma, *legătura păcii* dobândeşte un sens transcendent care nu poate fi regăsit la Aristotel.
22. Eph. 4,3.
23. Toma din Aquino, *Commentaria in metaphisicam Aristotelis* (Ed. P.Fr.M.-R. Cathala, Marietti, Taurini, 1926), *Proemium*: „Aşa cum susţine Filosoful în *Politica* sa, atunci când nişte pluralităţi se raportează la unu, trebuie ca una dintre ele să fie regulator sau regent, iar celelalte să se supună regulii sau să suporte regenţa".
24. Aristotel, *Pol.*, I, 2, 1253 a.
25. Aristotel, *Fizica*, II, 4, 194 a 21-23, şi 13, 199 a 15-16. Teoria este reluată de Sfântul Toma în Prologul la *Sententia libri politicorum* (ed. leonină, Roma, 1971).

26. Ier. 12,10.
27. Ez. 34,24.
28. Aristotel, *E.N.*, VIII, 10, 1160b8.
29. Ediţia din *Index thomisticus* conţine varianta „regnum autem tyrannidi" variantă ce mi se pare corectă şi pe care o prefer în traducere, menţinând ediţia leonină neschimbată. Nu se poate opune *regnum*, adică tipul de conducere regal, tiranului (*tyrannus, -i*) pentru că nu tiranul, ci tirania (*tyrannis, -idis*) este tipul de conducere opus regalităţii.
30. *Index thomisticus* prezintă varianta (corectă) *singillatim*, adică *singulatim*, pe care o urmăm în traducere.
31. Prov. 29,4.
32. Ez. 22,27.
33. Eccli. 9,18.
34. Sfântul Toma preia în analiză motive ale tiraniei abordate de Aristotel în *Politica*, V, 11.
35. *Megalopsychia*: o virtute a virtuţilor, o formă a tuturor virtuţilor, concept central al filosofiei practice a lui Aristotel, discutat în *E.N.*, IV, 3, şi tradus prin *grandoare sufletească*. Vezi şi nota 33 a traducătoarei Stella Petecel.
36. Iob 15,21.
37. Cicero, *Tuscul. Disput.*, I, 2.
38. Col. 3,21.
39. Prov. 29,2.
40. Prov. 28,12.
41. Prov. 28,28.
42. Prov. 28,15.
43. Caius Sallustius Crispus, *De coniuratione Catilinae*, cap. VII. Citatul exact este următorul: „Sed civitas, incredibile memoratu est, adepta libertate, quantum brevi creverit: tanta cupido gloriae incesserat". E de necrezut în cât de puţin timp a crescut cetatea după dobândirea libertăţii: într-atât de mare devenise dorinţa de glorie. În rândurile următoare, Sfântul Toma se inspiră din această lucrare a lui Sallustius.
44. Augustin, *De civitate Dei*, III, c. 19.
45. Este vorba despre perioada crizei republicii şi a războiului civil (88-82 î.Chr.). Senatul le conferea unor magistraţi *imperium*-ul asupra legiunilor conduse astfel încât, în această perioadă, *imperatorii* (în special, Sulla) abuzează de această învestitură şi tind să ajungă tirani. Desigur, în urma acestor evenimente, după Sulla şi Cezar, Roma intră propriu-zis în perioada Principatului, cea a împăraţilor.

46. I Reg. 13,14.
47. Valerius Maximus, *Factorum et dict. memor*, VI, c. 2.
48. Iud. 3,14.
49. Este vorba, de fapt, despre introducerea în pântece, şi nu în coapsă ; el era stângaci şi şi-a scos pumnalul de la coapsa dreaptă. *Cf.* Iud. 3,14.
50. I Pt. 2,18-19.
51. *Acta Sanctorum Sept.*, t. VI, 308.
52. IV Reg. 14,6.
53. Prov. 20,26.
54. Augustin, *De civ. Dei*, V, c. 12.
55. Ps. 9,10.
56. Prov. 21,1.
57. Esther 25,11
58. Daniel 4,30.
59. Eccli. 10,7.
60. Exod. 14,23-28.
61. Daniel 4,30.
62. Is. 14,3.
63. Ez. 34,10.
64. Osee 13,11.
65. Iob 34,30.
66. M. Tullius Cicero, *De republica*, V, c. 7. Referirea la textul lui Cicero îl aşază pe Sfântul Toma într-un topos al tradiţiei reflecţiei filosofice asupra politicului ce îl pune în legătură directă cu *Republica* lui Platon şi, în mod specific, cu mitul lui Er. Ultima parte a lucrării lui Cicero (*somnium Scipionis* – visul lui Scipio) prezintă elementele unei eshatologii politice (Pierre Boyance, *Etudes sur le Songe de Scipion*, Limoges, 1936). Sursa este livrată Evului Mediu de comentariul lui Macrobius (spre sfârşitul secolului al IV-lea d.Chr.) *In somnium Scipionis*. Acest text este angajat, după Kurt Flasch, în „prima mare dispută politică în Europa" (Kurt Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Editions Universitaires, Fribourg, Cerf, Paris, 1992, p. 83).
67. Aristotel, *E.N.*, V, 11, 1134b7.
68. Is. 40,6 ; *flos feni* – expresie ce sugerează efemeritatea (un fel de suflare de vânt).
69. *De officiis*, I, 20, 68.
70. Titus Livius, *Ab Urbe condita*, 22, 39, 20.
71. *Bellum Catilinae*, c. 54, 6, *apud* Augustin, *De civ. Dei*, V, c. 12.
72. II Cor. 6,8.

73. Augustin, *De civ. Dei*, V, c. 18.
74. *Bellum Catilinae*, c. 10, 5.
75. Matth. 6,5.
76. Augustin, *De civ. Dei*, V, c. 12.
77. Augustin, *ibid.*, c. 19.
78. *Ibid.*
79. Magnanimitatea ; Aristotel, *E.N.*, IV, 9.
80. Rom. 13,4.
81. Sap. 6,5.
82. Ez. 29,18.
83. Rom. 13,4.
84. Ez. 29,19.
85. I Petri 5,2-4.
86. Is. 28,5.
87. Aristotel, *E.N.*, II, 6 1106a15.
88. Este vorba despre interpretarea augustiniană creştină a istoriei pentru care timpul primeşte sensul unui răstimp (*interim*) de aşteptare a *revenirii*. Despre sensul acestei aşteptări şi a celorlalte chestiuni colegate, vezi Henri-I. Marrou, *Teologia istoriei*, Institutul European, Iaşi, 1995.
89. Augustin, *De civ. Dei*, V, 4.
90. Ps. 102,5.
91. Ps. 72,25.
92. *Ibid.*, 28
93. În original, *salus* – termen care poate însemna „sănătate", dar şi „mântuire". În limba română, redarea acestei bivalenţe semantice nu se poate face decât prin utilizarea celor doi termeni distincţi.
94. Is. 51,6.
95. Ps. 138,17.
96. Matth. 10,32.
97. Reg. 10,23.
98. Lat. *virtuosus*. În limba română, familia de cuvinte a lui *virtus* a reţinut sfera eticului şi a forţei fizice. Însă, din punctul de vedere al semanticii puterii, semnificaţiile se află în recesivitate faţă de cele ale semanticii eticii. Spunem „virtute" şi „virtuos" în sens etic, dar din ce în ce mai puţin „vârtute" şi „vârtos" (sau mirabilul verb „a se învârtoşa"). Din sfera semantică a forţei fizice face parte şi sensul încă performativ de „virtuoz" ce are în vedere excelenţa unei abilităţi practice într-un anumit domeniu artistic.
99. Aristotel, *Pol.*, I, 1. *Oikía* – familia în sens larg, cuprinzând deopotrivă componenta genezică şi pe cea economică (*gospodăria*).

100. Exod. 22,9.
101. Eph. 5,1.
102. Eccli. 13,19.
103. Greg., *Regula pastoralis*, I, c. 9. (PL 77 22 B).
104. Augustin, *De civ. Dei*, V, c. 24.
105. *Index thomisticus*: „beatus vir qui post...".
106. Eccli. 31,8-10.
107. Aristotel, *E.N.*, V, 2. 1130a1.
108. Augustin, *ibid.*
109. III Reg. 21,29.
110. Zach. 12,8.
111. Valerius Maximus, *Factorum et dict. memor.*, IV. c. 7, Ext. 1.
112. Suetoniu, *De vita Caesarum*, c. 67.
113. Prov. 29,14.
114. Aristotel, *Pol.*, V, c. 12, 1315b11-39.
115. Iob 34,30.
116. *Hypocritês* (gr.) – actor.
117. Osee 13,10.
118. Ps. 76,10.
119. Ioel. 2,13.
120. Eccli. 10,17.
121. Prov. 11,24.
122. Eccl. 5,9.
123. Prov. 15,27.
124. Am păstrat textul latin conform ediţiei leonine, însă am tradus, considerând corectă formularea interogativă, din *Index thomisticus.*
125. Prov. 10,7.
126. Sap. 6,5-7.
127. Is. 14,15-16.
128. *Cf.* n. 3.
129. În *Summa Theologiae* (Ia, q. 91, art. 1) se spune că omul „se numeşte microcosmos pentru că toate creaturile lumii se întâlnesc într-un fel în el". *Cf.* Toma din Aquino, *Super Phys.*, VIII, 4 – aici, Sfântul Toma foloseşte expresia „parvus mundus" apropo de un pasaj din *Fizica* lui Aristotel: „Şi, dacă acest lucru se poate petrece la o vieţuitoare, ce se opune ca acelaşi lucru să se întâmple şi în univers? Într-adevăr, dacă acest lucru se întâmplă în microcosm, atunci se întâmplă şi în macrocosm..." (*Fizica*, 252b26, trad. N.I. Barbu, Editura Moldova, 1995). Platon, Aristotel, Proclus, stoicii, Boethius şi şcoala de la Chartres fac să-i parvină lui Toma această idee, ea fiind deja, cred, un apriori cultural.

130. Gen. 1,1.
131. II Cor. 5,6.
132. Aristotel, *Pol.*, 1252b30. Vezi și *Index terminorum* din traducerea în limba română, p. 514.
133. Rom. 6,23.
134. Ier. 23,5.
135. În momentul în care Sfântul Toma scrie *De regno*, el se află la Roma.
136. *Fact. et dict. memor.*, I, c. 1, 9.
137. Mal. 2,7. Vulgata prezintă varianta „labia sacerdotis", nu „sacerdotum".
138. Deut. 17,18-19.
139. Vegețiu, *Epitoma rei militaris*, Prol.
140. Eccli. 40,19.
141. Albertus Magnus, *De natura locorum*, II, 3.
142. Vegețiu, *Epitoma rei militaris*, I, 2.
143. Aristotel, *Pol.*, VII, c. 7, 1327b23-32.
144. Vitruviu, *De architectura*, I, c. 4, n. 1.
145. *Ibid.*
146. Literal, este vorba despre litoralul mării.
147. *Ibid.*, n. 11.
148. *Ibid.*, n. 1
149. *Ibid.*, n. 4.
150. Este, cred, evident că Sfântul Toma are în vedere *locul* cetății, și nu cetatea, așa cum au bănuit editorii. Chiar prima propoziție ne indică acest lucru.
151. Aristotel, *Pol.*, V, 3, 1303a27 și 1327a13-15.
152. Claude Karnoouh, „Politique et économie chez Saint Thomas d'Aquin. Quelques remarques en marge du *De regno*", în *Studii tomiste*, București, anul II, 2002, pp. 83-98 ; studii adunate sub egida S.I.T.A.
153. Adică nestânjenită de simțuri.
154. Aristotel, *E.N.*, VI, 4, 1140b11-21.
155. Vegețiu, *Epitoma rei militaris*, I, c. 3.
156. Aici se sfârșește partea considerată autentică a lucrării. Ptolemeu de Luca o va continua adăugându-i încă 62 de capitole.

Summa Theologiae

1. Augustin, *De civitate Dei*, 19, cap. 15.
2. Gen. 3.
3. Augustin, *De civitate Dei*, 14, cap. 10.
4. Eph. 1,21 ; Col. 1,16 : *kuriotetes*, în original.
5. *Dominus* şi *servus*: stăpân şi sclav ; dar cu acelaşi *dominus* se desemnează şi conducătorul unor oameni liberi : domnitorul.
6. „Liber est causa sui" – cel liber se defineşte prin autodeterminarea voinţei, şi nu în sensul că s-ar autoproduce ontologic.
7. Aristotel, *Metafizica*, II, 9, 982b26.
8. Aristotel, *Pol.*, II, 9, 1254a28.
9. „Multa ordinantur ad unum" – pentru Aristotel, acest principiu are o încărcătură ontologică. Realitatea mundană şi cea supralunară, în toate domeniile de analiză, de la cosmologie la politică, sunt dominate de câmpul gravitaţional al unului. *Logos*-ul omenesc, cunoaşterea în genere este şi ea aşezată vectorial în acest câmp şi structurată de o raportare la unu („pros hen") ce afectează dispunerea categoriilor de gândire faţă de substanţă. Din punct de vedere ontologic, realitatea tinde indefinit către unu, iar acestă tendinţă face ca orice element al ei, la orice scară, să se structureze ca o aproximare a unului. Lumea creştină a secolului al XIII-lea face din acestă teorie a lui *ordinatio ad unum* un model de explicitare a raportului dintre Papă şi regi. De aceea, Papa nu este văzut ca un conducător suprem al regilor, ci ca un unificator al ordinii lumii pe care o conjugă cu ordinea spirituală. În secolul al XIV-lea, Marsilio din Padova atacă decisiv acestă teorie politică, argumentând în *Defensor pacis* separaţia dintre puterea seculară şi cea bisericească. Separaţia exista oricum şi înainte (un rege sacerdot sau un sacerdot-rege nu era cea mai acceptabilă variantă cel puţin pentru Biserica apuseană), însă disjungerea celor două ordini (Cezarul, pe de o parte, şi Domnul, pe de alta) reprezintă un prim pas al secularizării.
10. I Pet. 4,10.
11. Augustin, *De civitate Dei*, 19, cap. 14.
12. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 3, art. 2 şi 3.
13. Rom. 7,23.
14. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 57.
15. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 9, art. 1.
16. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 17, art. 1.
17. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 66, art. 1.

18. „In ratione sola" – „în raţiunea singură" ; traducerea prin „raţiune pură" este menită să sugereze jargonul kantian.
19. *Inclinatio.*
20. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 13, art. 3, şi q. 77, art. 2-4.
21. Aristotel, *E.N.*, VII, cap. 3.
22. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 17, art. 1.
23. Isidor, *Etimologii*, V, cap. 3.
24. Isidor, *Etimologii*, V, cap. 12.
25. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 1, art. 6 şi 7 ; q. 2, art. 5 şi 7.
26. Aristotel, *E.N.*, V, 13, 1129b17.
27. Aristotel, *Pol.*, I, 1, 1252a5.
28. Rom. 2,14.
29. Aristotel, *E.N.*, II, 5, 1103b13.
30. Isidor, *Etimologii*, V, cap. 10.
31. Gratian P.I., dis. II, cap. I.
32. Rom. 2,14.
33. Aristotel, *Etica nicomahică*, V, 2, 1180 a 20.
34. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 92, art. 2.
35. Aristotel, *Pol.*, I, 1, 1252a5.
36. Art. 1 al acestei *quaestio.*
37. Isidor, *Etimologii*, I, cap. 3., şi II, cap. 10.
38. Augustin, *Despre liberul arbitru*, I, 6.
39. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1 şi 4.
40. „Communitas perfecta" – transpune conceptul aristotelic de *koinonia teleios*; acesta nu se poate traduce prin comunitate perfectă sau desăvârşită, pentru că s-ar implica o idee de perfecţiune calitativă, adică s-ar putea înţelege că ar fi vorba despre o comunitate fără defecte, paradisiacă.
41. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 22, art. 1 şi 2.
42. Prov. 8.
43. Rom. 4.
44. Augustin, *Despre lib. arb.*, 6.
45. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 2.
46. Rom. 2,14.
47. *Glossa ordin.*, VI, 7E ; *Glossa Lombardi*, PL 191, 1345.
48. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1.
49. Articolul anterior.
50. Ps. 4,6.
51. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 10, art. 1.

52. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1.
53. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 6.
54. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1.
55. Teza lui Protagoras : omul este măsura tuturor lucrurilor. Aristotel înțelege această teză în termenii cunoașterii și ai științei. Cunoașterea și știința măsoară toate lucrurile. Aristotel afirmă : „De fapt, acestea sunt mai degrabă măsurate, iar nu ele măsoară" (X, 1, 1053b5).
56. Aristotel, *Metafizica*, X, 1, 1053a31.
57. *Ibid.*
58. Sap. 9,14.
59. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 6.
60. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1.
61. *Ibid.*
62. „Communibus et indemonstrabilibus". Vezi pasajul din „De regno", I, cap. 1, și nota noastră la cuvântul *universale*.
63. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90.
64. Cicero, *De inventione rhet.*, II, 53.
65. Vezi *supra*, art. 2.
66. Vezi *supra*, art. 1.
67. Eccli. 15,14.
68. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 14, art. 1.
69. Art. 3 din această *quaestio*.
70. Ps. 118,33.
71. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 5, art. 5.
72. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 5.
73. Ps. 118,8.
74. Ps. 46.
75. I Timot. 2,4.
76. Heb. 7,12.
77. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 30, art. 2 și 3.
78. Gal. 3,24-25.
79. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 2-4.
80. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 2.
81. Exod. 3,8.17.
82. Matth. 4,17.
83. Augustin, *Contra Faustum*, IV, c. 2.
84. Matth. 5,20.
85. Augustin, *Contra Adamant. Manich. discip.*, 17.
86. Act. 4,12.
87. *Fomes* – imbold, stimul al păcatului ce se referă la tentația subiectivă de a comite păcatul. Am optat de aceea pentru această expresie aparent riscantă, dar nu mai puțin sugestivă.

88. Isidor, *Etimologii*, II, c. 3.
89. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 2.
90. Rom. 7,23.
91. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, art. 2 din această *quaestio* și q. 90, art. 1.
92. Art. 2 al acestei *quaestio*.
93. Ps. 48,21.
94. *Dig.*, Lib. I, tit. III, leg. 7, *Legis virtus* (KR I, 34a).
95. Aristotel, *E.N.*, II, 6, 1106a15.
96. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 55, art. 4.
97. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 2.
98. Aristotel, *Pol.*, III, 2, 1282b12.
99. Aristotel, *E.N.*, II, 1, 1103b3.
100. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1 și 4.
101. Aristotel, *Pol.*, I, 13, 1260a20.
102. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 63, art. 3 și 4.
103. Aristotel, *E.N.*, II, 1, 1103b3.
104. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 63, art. 1.
105. Augustin, *Confesiuni*, III, 15.
106. Aristotel, *Pol.*, III, 4, 1277 a 20.
107. Grațian, *Decretum*, I, 3, „De legibus et senatuscons".
108. Art. ant.
109. *Ibid.*
110. Augustin, *In Echirid.*, cap. 121.
111. Isidor, *Etimologii*, V, 9.
112. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1, și q. 91, art. 4.
113. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 18, art. 5 și 8.
114. Aristotel, *E.N.*, V, 1, 1129b19.
115. I Cor. 7,12.
116. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 81, q. 82, q. 83.
117. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 4.
118. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 34, art. 1.
119. Augustin, *De vera religione*, 30-31.
120. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 6.
121. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90.
122. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 14, art. 8.
123. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 103, art. 5.
124. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 15, art. 2 și 3.
125. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 2.
126. Augustin, *De Trinitate*, XV, 14.

127. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 16, art. 1.
128. Se observă în paranteză trecerea speculativă pe care o face Sfântul Toma de la ceea ce este adevărul în termenii *veridicității* (ca raportare la lucruri – *omul*, iar ca raportare la sine – *Dumnezeu*) și ceea ce este adevărul în termenii *veritabilității* (ca determinare ontologică a oricărui lucru creat în funcție de distanța față de „centrul focal" ocupat de sarcina ontologică absolut saturată a rațiunii divine – „ipsa veritas").
129. I Cor. 2,11.
130. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 6.
131. Augustin, *De vera religione*, 31.
132. Aristotel, *E.N.*, I, 3, 1094b27.
133. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 6.
134. Augustin, *De vera relig.*, 31.
135. Rom. 1,20.
136. Aristotel, *E.N.*, I, 3.
137. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 91, art. 6.
138. Rom. 8,7
139. Art. ant.
140. Is. 10,1.
141. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 5.
142. Prov. 8,15.
143. Art. 1 al acestei *quaestio*.
144. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1 și 2.
145. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 6.
146. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 91, art. 6.
147. Rom. 13,1.
148. *Cf.* I Cor. 15,28.24.
149. Art. 1 al acestei *quaestio*.
150. Augustin, *De vera relig.*, 31.
151. Aristotel, *Metafizica*, V, 5, 1015b10.
152. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 4.
153. Aristotel, *E.N.*, I, 13, 1102b25.
154. Art. 1 al acestei *quaestio*.
155. Prov. 8,28.
156. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 1, art. 2.
157. Ps. 148,6.
158. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 22, art. 2.
159. Art. 1 al acestei *quaestio*.
160. Gal. 5,18.
161. Rom. 8,14.

162. Rom. 8,7.
163. Înțelepciunea : *cf. Vulgata.*
164. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 6.
165. Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, 19, 12.
166. Art. 5 al acestei *quaestio.*
167. *Ibid.*
168. Art. 2 al acestei *quaestio.*
169. Aristotel, *E.N.*, II, 1, 1103a25.
170. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 15.
171. Augustin, *De catechizandis rudibus*, 18.
172. *Ordin. August. Lib. de Nat. et Grat.*, cap. 57, *Glossa Lombardi*, PL 192, 158 ; *Glossa ordin*, VI, 87E.
173. Art. 4 al acestei *quaestio.*
174. II Cor. 3,17.
175. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 85, art. 2.
176. Aristotel, *E.N.*, II, 5, 1105b20.
177. *In Hexaem.*, hom. VII ; hom. XII *in Princ. Prov.* ; *cf.* Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, IV, 22.
178. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 79, art. 12.
179. Art. 5, în această *quaestio.*
180. Augustin, *De bono conjug.*, 21.
181. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1 și 2.
182. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 92, art. 1.
183. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1.
184. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1-2, și q. 91, art. 3.
185. Boethius, *De hebdomadibus.*
186. Toma d'Aquino, *Contra gentiles*, 2, 48 : „intellectus este naturaliter universalium apprehensivus".
187. Aristotel, *Metafizica*, IV, 3, 1005b29.
188. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 2.
189. Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, III, 14.
190. Ioan Damaschinul, *De fide orthodoxa*, II, 30.
191. *Dist.*, I.
192. Rom. 10,16.
193. Aristotel, *E.N.*, V, 1, 1129b12.
194. Aristotel, *E.N.*, V, 7, 1134b32.
195. Art. 2 al acesti *quaestio.*
196. Isidor, *Etimologii*, V, 4.
197. Art. 2 al acestei *quaestio.*
198. Aristotel, *Fizica*, I, 1, 184a16.

199. Cezar, *De bello galico*, VI, 23 : „Latrocinia nullam habent infamiam quae extra fines cuiusque civitatis fiunt".
200. Eccl. 17,9.
201. Gen. 22,2.
202. Exod. 12,35.
203. Oseae 1,2.
204. Isidor, *Etimologii*, V, 4.
205. *Dist.*, V.
206. Art. ant.
207. I Reg. 2,6.
208. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 105, art. 6.
209. Augustin, *Confesiuni*, II, 4.
210. Art. 4 al acestei *quaestio*.
211. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 77, art. 2.
212. Rom. 1.
213. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 92, art. 1.
214. Aristotel, *E.N.*, V, 4, 1132a22.
215. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1 și 2.
216. Isidor, *Etimologii*, V, 20.
217. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 63, art. 1.
218. Aristotel, *Pol.*, I, 2, 1253a31.
219. Aristotel, *Ret.*, I, 1, 1354a31.
220. Aristotel, *E.N.*, V, 7, 1134b20 : „Dreptul politic cuprinde două specii : dreptul natural și dreptul pozitiv. Natural este cel care pretutindeni își păstrează valabilitatea, indiferent de opiniile pe care le suscită. Pozitiv este cel care, indiferent de orientarea sa originară, o dată instituit, se impune". (trad. Stella Petrecel, IRI, București, 1998).
221. Isidor, *Etimologii*, V, 4.
222. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 94, art. 4.
223. *Dig.*, Lib. I, tit. III, leg. 20.
224. Cicero, II, 53.
225. Augustin, *Despre. lib. arb.*, I, 5.
226. Aristotel, *E.N.*, VI, 2, 1143b11.
227. *Disciplina* : uneori se poate referi la setul de reguli comportamentale, alteori la comportamentul ca atare, adică la ceea ce numim *purtare*.
228. Cicero, *De officiis*, VII, 4.
229. Isidor, *Etimologii*, II, 10.
230. Aristotel, *Fizica*, II, 9, 200a10.
231. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, art. 2 ; q. 91, art. 2-3 ; q. 93, art. 3.

232. *Dig.*, Lib. I, tit. III, leg. 25, *Nulla iuris.*
233. *Dig.*, III, leg. 25, *Nulla iuris.*
234. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 2.
235. Isidor, *Etimologii*, V, 6.
236. *Ibid.*, 4.
237. Art. 2 al acestei *quaestio.*
238. Aristotel, *Pol.*, I, 2, 1253a2.
239. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 3.
240. Aristotel, *Pol.*, III, 7, 1279a32.
241. Isidor, *Etimologii*, V, 10.
242. Aceste legi „de autor" au ca obiect adulterul și crima.
243. Aristotel, *E.N.*, V, 7, 1134b23.
244. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1 și 2.
245. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1 și 2.
246. Aristotel, *Metafizica*, X, 1, 1053a1.
247. *Dig.*, Lib. 1, tit. 3, 4.
248. Isidor, *Etimologii*, V, 21.
249. Augustin, *De civ. Dei*, 22, 6.
250. Aristotel, *E.N.*, V, 7, 1134b20.
251. Aristotel, *Metafizica*, X, 1, 1052b18.
252. Aristotel, *E.N.*, I, 3, 1094b13.
253. Isidor, *Etimologii*, V, 20.
254. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 95, art. 2.
255. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 5.
256. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1 și 2.
257. Aristotel, *Metafizica*, X, 1, 1053a24.
258. Isidor, *Etimologii*, V, 21.
259. Prov. 30,33.
260. Mat. 9,17.
261. Augustin, *Despre lib. arb.,* I, 5.
262. Art. ant.
263. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 2.
264. Aristotel, *E.N.*, V, 1, 1129b19.
265. Aristotel, *E.N.*, V, 1, 1129b24.
266. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 54, art. 1 și 2.
267. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 2.
268. Mat. 15,6.
269. Is. 10,1.
270. I Pet. 2,19.
271. Prov. 8,15.
272. Augustin, *Despre lib. arb.*, 1, 5.

273. Mat. 5,40.
274. Act. 5,29.
275. Rom. 13,1.
276. I Tim. 1,9.
277. *Decret. caus.*, 19, q. 2.
278. Rom. 8,14.
279. *Dig.*, Lib. I, tit. III, leg. 31.
280. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, q. 90, art. 1.
281. Rom. 2,14.
282. I Pet. 2,13.
283. Ps. 50,6.
284. *Glossa ord.*, *Cassiodorus.*
285. *Decret. Greg.*, IX, *Extra, De Constit.*, cap. „Cum omnes".
286. Mat. 23,3.
287. Augustin, *De vera religione*, 31.
288. Prov. 8.
289. Hilar, *De trin.*, 4.
290. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 2.
291. *Dig.*, I, tit. III.
292. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 95, art. 2.
293. Aristotel, *E.N.*, V, 5, 1133a25.
294. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, art. 1 și 2.
295. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 95, art. 3.
296. Augustin, *Despre lib. arb.*, I, 6.
297. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, q. 91, art. 2.
298. Aristotel, *E.N.*, II, 1, 1103a16.
299. Grațian, *Dist.*, XII, 5.
300. *Dig.*, Lib. I, tit. IV, leg. 2.
301. Aristotel, *Pol.*, II, 8, 1269a20.
302. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 93, art. 3, și q. 95, art. 2.
303. *Epistola ad Casulanum*, 36.
304. Isidor, *Etim*ologii, V, 11.
305. Isidor, *Etim*ologii, V, 21.
306. Aristotel, *E.N.*, I, 2, 1094b10.
307. Deut. 1,17.
308. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 95, art. 3.
309. I Cor. 9,17.
310. Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 96, art. 6.
311. Luc. 12,42.

Sfântul Toma din Aquino și tradițiile gândirii politice

Reapariția, la începutul secolului al XII-lea, a definițiilor de origine antică ale științei politice[1] nu a provocat în mod automat renașterea acestei ramuri a filosofiei practice în școli. În lipsa unui text (sau a mai multor texte) drept bază pentru învățământ, la jumătatea secolului al XIII-lea, opinia comună a facultăților de arte liberale, și mai ales a celei din Paris, era aceea de a se considera incompetente în acest domeniu. Considerând *leges et decreta* ca text de bază pentru știința politică, *magistri artium* au lăsat-o în seama juriștilor *utriusque iuris*[2]. Înainte de redescoperirea *Politicii* lui Aristotel, în Occidentul latin n-au fost decât patru autori care au consacrat dezvoltări însemnate acestei științe. Or, textele politice ale acestor autori, mai ales cele ale traducătorului castilian Domingo Gundisalvi, ale enciclopedistului dominican Vincent de Beauvais, ale colegului său florentin, laic și om de stat pe atunci, Brunetto Latini, și, în sfârșit, ale savantului franciscan Roger Bacon, nu alcătuiesc o tradiție comună. Totuși, aceste texte arată interesul crescut pe care l-au avut unii oameni de știință (profesioniști și mai puțin profesioniști) de la mijlocul secolului al XIII-lea pentru această disciplină (ultimii trei dintre cei patru autori menționați activând în această perioadă), interes pe care l-au afișat în ciuda poziției cvasioficiale a celor dedicați artelor liberale[3].

Redescoperirea și traducerea *Politicii* lui Aristotel, făcută de Guillaume de Moerbeke în două etape în jurul anului 1260[4], au făcut foarte rapid din respectivul tratat cartea de referință și baza învățământului în această ramură a filosofiei. Totuși, acest tratat le-a furnizat cititorilor medievali numeroase noțiuni și informații despre instituțiile politice și sociale ale Greciei antice, a căror interpretare s-a dovedit dificilă (mai ales din cauza traducerii adesea lapidare sau chiar criptice a lui Moerbeke). Spre a înlesni îndeplinirea acestei sarcini, savanții vremii s-au putut îndrepta spre celelalte opere ale lui Aristotel, spre analogiile luate din filosofia naturală sau din principiile filosofiei neoplatonice, spre exegeza biblică sau spre limbajul etico-politic de origine ciceroniană, integrat în tradiția oglinzilor principilor o dată cu *Policraticus* (încheiat în 1159) de către Ioan din Salisbury, sau au putut cere ajutorul jurisprudenței *utriusque iuris*. În ultimele decenii ale secolului al XIII-lea s-au cristalizat problemele formalizate de această nouă știință, cu respectivele răspunsuri, și acestea tipice în cea mai mare parte a cazurilor. În *quodlibetales*, în comentariile la *Politica* (exceptând primele exemplare de acest gen, este vorba despre comentarii sub formă de întrebări) și în multe alte tratate politice ale vremii, concepute după regulile dezbaterii scolastice, se regăsesc constant următoarele trei întrebări, care au alcătuit nucleul științei politice: „Care este regimul de preferat: cel exercitat de omul cel mai bun sau cel în care domnesc cele mai bune legi?"; „Care este regimul cel mai convenabil: cel al unui singur om sau cel al mai multor persoane?"; "Care este metoda cea mai folositoare de a încredința funcția supremă: alegerea sau adoptarea dreptului ereditar?".

În ceea ce privește a treia întrebare, aportul aristotelic[5] nu apare deloc în răspunsuri; noua știință a politicii a contribuit totuși la dezvoltarea și sistematizarea argumentelor reflecției politice deja existente a vremii[6]. Impactul lui Aristotel a fost

mai considerabil în elaborarea răspunsurilor la prima întrebare: Filosoful își pune el însuși această întrebare și dă un răspuns clar[7]. Totuși, considerațiile de origine juridică sau politică, formulate asupra relației între rege și lege, au contribuit considerabil la răspunsurile date la această întrebare de către scolastici. Dar întrebarea a cărei existență însăși – și, prin urmare, răspunsurile care s-au datorat cel mai mult operei lui Aristotel – a fost, fără îndoială, cea de-a doua. La jumătatea secolului al XIII-lea, pluralitatea regimurilor politice și egalitatea lor de principiu se prezentau ca o inovație radicală. În afara unor cazuri excepționale[8], filosofii și juriștii dreptului savant acordau *status*-ul de municipalitate doar orașelor-state din Italia[9] (circumscriind interpretarea situației lor juridice în cadrul stabilit de pacea de la Constanța din 1183). Marea majoritate a gânditorilor medievali (minoritatea fiind alcătuită din anumiți autori din Italia de Nord) au păstrat acest *credo* monarhist chiar și după redescoperirea clasificărilor antice ale regimurilor politice, ceea ce este o constatare puțin surprinzătoare, organizarea dominantă ale vieții politice în Occidentul latin constând în diferitele forme ale monarhiei. Ceea ce arată interesul unor *quaestiones* pentru problema regimurilor politice reprezintă mai ales diferitele forme de monarhie în favoarea cărora ia poziție un autor sau altul, precum și metoda și argumentele folosite.

I. *Începuturile argumentației în favoarea monarhiei în filosofia politică medievală (Robert Grosseteste, Albert cel Mare, Toma din Aquino, Bonaventura)*

Încercând să descopere începuturile reflecției asupra regimurilor politice și, astfel, trunchiul comun al argumentației monarhiste, cea mai mare parte a cercetătorilor moderni se mulțumesc să înceapă această muncă prin examinarea operelor Sfântului Toma din Aquino, în special *Summa Theologiae*, *De*

regno sau *Sententia libri Politicorum*. Uită deci de *Politica* sau de comentariul lui Albert cel Mare la *Politica*, poate chiar primul exemplar al acestui gen[10]. Or, știința politică de inspirație aristotelică începe înainte de traducerea *Politicii*. Datorită unui pasaj (VIII, 10, 1160a31-b22) din *Etica nicomahică*, o versiune a clasificării antice a regimurilor politice a reapărut în Occidentul latin cu cel puțin două decenii înainte de redescoperirea *Politicii*. În această perioadă, savanții dispuneau de două comentarii asupra acestui pasaj: cel de origine bizantină pe care Robert Grosseteste l-a tradus pentru a-l anexa interpretării sale latine la *Etica* și primul comentariu la *Etica* al lui Albert cel Mare; iar argumentația monarhistă a lui Toma, cuprinsă în *De regno,* este tributară, așa cum sperăm să demonstrăm, acestor comentarii.

Datorită cercetărilor recente ale mai multor filologi și codicologi, se știe că prima traducere completă a *Eticii* a fost opera lui Burgundius din Pisa, care, fără îndoială, și-a încheiat lucrarea înainte de 1151, poate chiar în a doua jumătate a anilor 1130[11]. Textele latine cunoscute sub titlurile *Ethica vetus* și *Ethica nova* (e vorba despre cărțile I-III ale tratatului) fac parte din această traducere a lui Burgundius din Pisa. Totuși, spre deosebire de aceste părți ale traducerii, nu dispunem de nici o mărturie care să arate că pasajul în chestiune din *Etica* ar fi exercitat o anumită influență prin intermediul traducerii lui Burgundius din Pisa: într-adevăr, în prezent, nu dispunem decât de fragmente ale traducerii acestui pasaj, regăsite într-un singur manuscris[12]. Pentru un public deloc de neglijat, dar relativ restrâns, acest pasaj și-a făcut primele apariții în traducerile arabo-latine ale lui Hermann Germanicul. Acesta a terminat în 1240 versiunea latină a comentariului mediu (*talkhis*) la *Etica* lui Averroes (este vorba mai curând despre o parafrază a textului aristotelic)[13] și a încheiat în 1243 sau 1244 traducerea unui *compendium*, făcut pe baza aceluiași tratat, care s-a răspândit

în Occidentul latin sub titlul de *Summa Alexandrinorum*[14]. Aceste două traduceri, într-o latină uneori confuză, transmit totuși clar mesajul Filosofului, care consideră (cel puțin în acest tratat) monarhia ca pe cel mai bun dintre regimurile politice[15]. Nu e mai puțin adevărat că Brunetto Latini răstoarnă această judecată atunci când, în *Li Livres dou Trésor*, rezumă *Summa Alexandrinorum*. La enciclopedistul florentin *seignouria comunelor* (echivalentul timocrației în versiunea lui) este cea care ocupă acest loc[16].

O nouă traducere latină a *Eticii*, făcută după originalul grec, a fost încheiată către 1246 (1247)[17] de către un grup de traducători englezi, condus și finanțat de Robert Grosseteste, fost *magister theologiae* la Oxford și devenit Episcop de Lincoln. Acest text, a cărui versiune, revizuită la puțin timp de un traducător necunoscut, a devenit traducerea standard a *Eticii* până în vremea Renașterii[18], a fost însoțit atât de un comentariu redactat după textele antice și bizantine[19], cât și de adnotările lui Grosseteste[20]. Despre pasajul în chestiune, comentariul de origine bizantină este alcătuit din remarcele foarte fragmentare ale lui Aspasios (un filosof din secolul al II-lea d.Chr.), remarce pe care Episcopul de Lincoln a trebuit să le completeze. Pentru a susține părerea lui Aristotel, care consideră monarhia ca fiind cel mai bun dintre regimurile politice, comentatorul, aici Grosseteste, formulează următoarele argumente : pacea și înțelegerea fiind scopul guvernării (*principatus*) supușilor, sunt mai ușor de obținut sub domnia unui singur „cap" decât sub a mai multora ; în plus, e mai natural ca o organizație (*universitas*) să aibă un singur cap, și nu mai multe[21]. Tendința monarhistă a lui Aspasios se schițează în continuarea argumentației, în care introduce o adevărată mini-*quaestio* despre ierarhia regimurilor rele. În ciuda poziției fără echivoc a Filosofului, potrivit căruia tirania este cel mai rău dintre regimuri, comentatorul își pune întrebarea : nu este totuși

democrația cea care ocupă acest loc? Tirania exercitată de mai multe persoane nu este mai gravă decât cea a uneia singure? Totuși, în răspunsul său, Grosseteste reia demonstrația și rămâne la părerea lui Aristotel. Potrivit argumentației sale, tiranul, fiind singurul deținător al tuturor puterilor în țara lui, are mai multe șanse de a-și înfăptui planurile nefaste decât conducătorii unei oligarhii sau, mai ales, cei ai unei democrații, care, egali fiind între ei, se împiedică reciproc de la a face răul[22].

Albert cel Mare este unul dintre primii cititori ai traducerii lui Grosseteste. La *studium generale* al ordinului său, întemeiat la Köln, acest dominican a ținut către 1250/1252 o *lectura* asupra acestei traduceri a *Eticii* pe care mai apoi a redactat-o în scris; *quaestiones* ale autorului sunt legate de acest comentariu al tratatului lui Aristotel[23]. Interpretând pasajul în cauză, Albert cel Mare îmbogățește considerabil argumentele comentariului tradus și interpolat de Grosseteste și, în chestiunile lui, dominicanul german își îngăduie mai multă autonomie decât Episcopul de Lincoln în fața pozițiilor Filosofului. În una dintre *quaestiones*, Albert cel Mare enunță ideea potrivit căreia rațiunea de a fi a Statului (*urbanitas*) se împlinește, înainte de toate, în monarhie, iar celelalte două guvernări „corecte" din clasificare nu participă la aceasta decât în mod analog. Potrivit autorului, monarhia este forma cea mai decentă de guvernare, căci acest regim corespunde ordinii lumii, în care toate mișcările vin de la Motorul Prim. În plus, Statul cu un singur conducător e mai ușor de guvernat; înfăptuirea înțelegerii necesare pretinde mult mai mult efort în cazul acelor *regimina plurium*[24]. În altă parte, Albert cel Mare trece în revistă numeroasele principii și analogii ce dovedesc, potrivit lui, originea naturală a guvernării asimilate monarhiei. Astfel, citează principiul neoplatonic *reductio ad unum*, principiu care, aplicat la o *multitudo*, ar necesita guvernarea unui monarh[25]. Evocă „regimul" monarhic

al albinelor şi al cocorilor[26], încă o dată Motorul Prim (cu această ocazie în rolul de cârmuitor al mişcărilor cerului)[27], guvernarea divină a universului, adică a macrocosmosului, al cărui model este imitat de microcosmos, adică de om[28]. Concluzia lui : fiinţele umane, fiind destinate să fie părtaşe la un singur bine, trebuie călăuzite spre acest scop de către un singur conducător[29]. Constatarea dovedeşte că natura însăşi este cea care dictează necesitatea guvernării monarhice.

Formulând această concluzie, Albert cel Mare combină principiul *reductio ad unum* cu unul dintre pasajele de la începutul *Eticii* (I, 2, 1094b10), care consideră binele *polis*-ului ca bine suprem şi care descrie înfăptuirea acestui bine comun ca fiind mai divin (în comparaţie cu binele individual). Regăsim această soluţie în al doilea comentariu la *Etica* al lui Albert cel Mare, operă pe care a elaborat-o într-o perioadă în care avea o cunoaştere foarte limitată a *Politicii*[30]. În acest comentariu de tip *sententia* (adică mai curând o parafrază a textului aristotelic), adaugă la argumentele citate chiar faptul că binele poporului (*gens*), care este, de altfel, cel mai divin printre bunuri, se întrupează în rege[31]. Interpretând un pasaj din rugăciunea domnească („vie împărăţia Ta !") în comentariul la *Evanghelia după Sfântul Matei*, Albert cel Mare menţionează ca argument împotriva lui *regimen plurium* (pe lângă principiul *reductio ad unum*) că trupurile cu mai multe capete sunt monştri şi îl citează şi pe Christos : „Orice împărăţie care se dezbină în sine va fi pustiită" (Mt. 12,25 şi Lc. 11,17)[32].

Conform comentariului tradus şi interpolat de Grosseteste, în cele două comentarii ale sale la *Etica,* Albert cel Mare îşi pune problema ierarhiei regimurilor rele. Totuşi, spre deosebire de Episcopul de Lincoln, dominicanul german nu acceptă decât, *secundum quid*, poziţia Filosofului. După cum afirmă Albert cel Mare, democraţia este cel mai rău dintre regimurile politice, căci, în acest regim, *plebs* pierde caracteristicile

comunității politice (*communitas*), în timp ce în tiranie, o anumită ordine a guvernării sau a Statului (*ordo potestatis vel civilitatis*) rămâne neatinsă, chiar dacă deținătorul puterii abuzează de ea. Referindu-se la argumentul contrar al lui Grosseteste, dominicanul german admite că tirania, din cauza eficacității ei, antrenează consecințe mai grave pentru supuși, ca indivizi, decât democrația, dar subliniază că aceasta este cea mai periculoasă pentru ansamblul comunității politice[33]. În a doilea comentariu al său la *Etica*, Albert cel Mare își revizuiește poziția: privitor la aceeași problemă, urmează linia argumentării Episcopului de Lincoln. Cu toate acestea, emite o rezervă, potrivit căreia democrația este totuși cel mai rău dintre regimurile respective, căci acest regim este asociat timocrației în clasificarea regimurilor politice. Or, ea nu merită decât *secundum quid* denumirea de „Stat" (*urbanitas*), căci, în acest regim, bogăția este cea care deschide calea participării la afacerile publice, contrar monarhiei sau aristocrației, unde virtutea este singurul criteriu[34].

Sfântul Toma din Aquino cunoștea perfect argumentele lui Grosseteste și ale lui Albert cel Mare. În anii săi de la Köln (1248-1252), a audiat *lectura* la *Etica* a dascălului său; a avut atunci ocazia să-și aprofundeze cunoștințele despre comentariul tradus și interpolat de Grosseteste; pe lângă aceasta, a fost *reportator* al primului comentariu la *Etica* al lui Albert cel Mare, așa cum a demonstrat Auguste Pelzer cu opt decenii în urmă[35]. Nu este deci de mirare că, citând *Etica*, Toma consideră monarhia ca pe cel mai bun regim politic. A făcut-o în *Scriptum super libros Sententiarum*[36], dar a repetat și în *Summa Theologiae*[37], adică într-o vreme în care luase deja cunoștință de traducerea latină a *Politicii* (în *prima pars* n-o cunoștea decât parțial, dar *secunda pars* dă mărturie de cunoașterea completă a acestei opere a lui Aristotel[38]). Toma reia și el argumentele monarhiste ale lui Grosseteste și Albert cel Mare.

Astfel, în *Summa contra Gentiles*, dezvoltă argumentul potrivit căruia monarhia, având un singur cap, asemenea oricărui trup, garantează, în primul rând, unitatea supușilor ; unitatea și pacea sunt rațiunile de a fi ale oricărei guvernări[39]. În *prima pars* din *Summa Theologiae*, Toma afirmă din nou : un *regimen unius* poate conduce, înainte de toate, supușii spre binele care este cauza finală a guvernării[40]. În plus, în urma argumentării menționate din *Scriptum super libros Sententiarum*, asociază principelui vremelnic expresia *plenitudo potestatis*, elaborată la curia papală. În vocabularul epocii sale, această expresie se apropie cel mai mult de noțiunea noastră de *suveranitate*[41]. Potrivit lui Toma, în cadrul monarhiei, *plenitudo potestatis* îi aparține exclusiv regelui, în timp ce în cazul aristocrației se distribuie între conducători[42].

Sfântul Toma din Aquino se asociază deci curentului de reflecție politică apărut pentru interpretarea *Eticii* și nu se îndepărtează de el în *De regno ad regem Cypri*, o oglindă a principilor scrisă între 1271 și sfârșitul lui 1273, adică în opera în care își elaborează argumentarea cea mai dezvoltată în favoarea monarhiei[43]. După ce a prezentat rațiunile de a fi ale guvernării pământești, originea naturală a acesteia și clasificarea aristotelică a regimurilor politice, la sfârșitul primului capitol al tratatului Toma ajunge la definiția monarhiei[44]. Consacră următoarele patru capitole demonstrării tezei sale potrivit căreia monarhia este cel mai bun dintre aceste regimuri : începe prin a-și enumera argumentele generale și confruntă apoi monarhia cu celelalte forme de guvernământ. Conform poziției lui Grosseteste și bazându-se pe un pasaj din *Etica* (III, 8, 1112b14), Toma consideră crearea și menținerea unității și păcii supușilor drept condițiile prealabile vieții sociale. Or, afirmă el urmându-l pe Albert cel Mare, un monarh poate atinge aceste scopuri mai ușor decât conducătorii unui *regimen plurium* ; domnia unui rege este deci mai eficace și,

astfel, mai utilă decât ale acestora din urmă. Unitatea unei *multitudo* se înfăptuiește, înainte de toate, prin guvernarea exercitată de o singură persoană. Acestor considerații le succedă argumentele luate din cunoștințele naturale: mădularele trupului sunt conduse de inimă, așa cum celelalte părți ale sufletului sunt conduse de rațiune; albinele n-au decât un singur rege, așa cum un singur Dumnezeu unic a creat și cârmuiește universul. În încheiere, Toma nu uită principiul neoplatonic *reductio ad unum*[45]. Totuși, se poate distinge și o noutate considerabilă în argumentare. Toma evocă experiența vieții politice a epocii (de altfel, a și promis aceasta în prologul tratatului[46]): aceasta ar dovedi că țările și orașele sub controlul unui monarh se bucură de pace, dreptate și belșug, în timp ce sub *regimina plurium* sunt lăsați pradă neînțelegerilor și astfel trăiesc fără pace. Nu putem decât regreta că Toma nu precizează care sunt regimurile la care se referă: este vorba oare despre o rezervă deliberată din partea autorului[47]?

Întorcându-se la celelalte forme de guvernământ, Toma nu se opune deschis poziției lui Aristotel: consideră tirania ca fiind cel mai rău dintre regimurile politice[48]. Și, tocmai din acest motiv, încearcă să demonstreze că nu monarhia, ci *regimina plurium* sunt cele care deschid calea tiraniei[49]. Astfel, nu din întâmplare guvernarea poporului iudeu de către judecători și republica romană au cedat locul dominației împăraților deveniți, în majoritate, tirani[50]. După aceste exemple istorice și evocarea unor cazuri actuale (încă o dată, fără a le preciza), Toma trage concluzia potrivit căreia neînțelegerile din sânul unui *regimen plurium* provoacă, mai devreme sau mai târziu, instaurarea tiraniei[51]. După părerea lui, monarhul se îngrijește de *bonum commune* în cea mai mare parte a cazurilor și, dacă pare să se îndepărteze de el, rar se întâmplă să se dedea total oprimării supușilor[52]. În acest moment al argumentării, Toma integrează soluția primului comentariu la *Etica* al lui Albert

cel Mare: sub tiranie (cu excepția „exercitării" sub cea mai radicală formă), binele indivizilor ar suporta, poate, neajunsuri considerabile, dar binele principal al societății (*multitudo socialis*), adică pacea, n-ar fi pierdut, un rezultat al cărui contrariu se produce sub *regimen plurium*[53].

În continuare, Toma concepe posibilitatea limitării instituționale a puterii regale[54], dar nu mai evocă clasificarea regimurilor politice. La începutul cărții a II-a din *De regno*, anumite argumente monarhiste deja folosite își fac din nou apariția: autorul dominican compară rolul jucat de rege în regatul său cu stăpânirea rațiunii, exercitată asupra celorlalte părți ale sufletului și asupra mădularelor trupului; evocă exemplul albinelor și dezvoltă o lungă prezentare a cârmuirii divine a universului ca model de guvernare pentru regii pământești[55].

Desigur, Sfântul Toma din Aquino cunoștea în întregime *Politica* în timpul elaborării lucrării *De regno*, a citat-o sau a menționat-o de mai multe ori în acest tratat, dar a extras esențialul argumentelor sale monarhiste dintr-o tradiție recentă, și bine cunoscută lui. Această tradiție s-a dezvoltat ca interpretare a clasificării regimurilor politice așa cum se află ea în traducerea latină a *Eticii*. Cum nu este vorba despre opera unui compilator, Toma nu a copiat literalmente argumentele lui Grosseteste și ale fostului său dascăl, ci a ales între pozițiile lor contradictorii atunci când a fost cazul și, mai cu seamă, a introdus noi argumente în această tradiție, dintre care cele mai importante erau inspirate din experiența politică, antică sau contemporană.

Este evident că, la jumătatea secolului al XIII-lea, au existat și alte surse ale argumentării monarhiste diferite de opera Filosofului. Trebuie să presupunem acest lucru cu atât mai mult cu cât cea mai mare parte a argumentelor folosite de tradiția de inspirație aristotelică nu are nimic de-a face cu pozițiile elaborate și apărate de Aristotel. Suntem deci în

căutarea momentului în care folosirea locurilor comune ale filosofiei în general și ale filosofiei naturale în particular a devenit regulată și sistematică în slujba argumentării monarhiste. Fără a putea răspunde la această întrebare, dorim să prezentăm, la sfârșitul primei părți a acestui studiu, un text al Sfântului Bonaventura care ne poate arăta diversitatea surselor argumentării monarhiste de la jumătatea secolului al XIII-lea. În *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, scrise în 1255 (în contextul disputei „seculari-regulari"), Bonaventura consacră o întreagă *quaestio*[56] demonstrației necesității primatului și dominației Papei, exercitate asupra întregii omeniri. Autorul franciscan încearcă să-și demonstreze teza cu ajutorul versetelor biblice, al autorităților patristice sau canonice și al argumentelor filosofice (*per evidentiam rationum* – unele argumente grupate sub acest nume țin, de fapt, de teologia naturală sau de *ius commune*).

Potrivit lui Bonaventura, ordinea dreptății universale este cea care face necesară existența monarhiei universale a Papei. Această lucrare a dreptății universale se efectuează sub trei aspecte. În primul rând, dreptatea naturală este cea care dictează ca în univers (*maior mundus*), *primum corpus locans* sau *primum mobile* sau *primus motor* (toate trei nefiind decât aspectele diferite ale Cerului de cleștar) să determine cursul aștrilor și mișcările corpurilor, după cum dictează și faptul că există o lumină principală între lumini. În general, este necesar ca toate *genera* să aibă un membru principal față de care să se poată măsura celelalte membre ale aceluiași *genus*. În om (*minor mundus*), un mădular – inima sau capul – este cel care le conduce pe celelalte; și o *virtus* – liberul arbitru în special – domnește asupra celorlalte părți ale sufletului, ca și asupra omului. Cel de-al doilea aspect al dreptății universale, dreptatea pământească (sau dreptul roman, pur și simplu?) cere existența unui judecător și legislator suprem, pentru a

judeca procesele în ultimă instanță și pentru a exclude dezbinarea Statului cu mai mulți capi. Urmând ordinea cerească, care este al treilea aspect al dreptății universale, toate sufletele trebuie să asculte de Sufletul suprem[57]. În continuare, discursul „filosofic" al lui Bonaventura se îmbogățește cu tot mai multe elemente teologice și ecleziologice. Unitatea Bisericii cere ca ierarhia unificată, trupul și mireasa unică, adică Biserica, să aibă respectiv un singur ierarh, un singur cap și un mire (ierarhul, capul și mirele lăuntric fiind Christos, iar cel din exterior fiind locțiitorul său, Papa)[58]. În plus, dreptatea universală și Biserica nu pot exista fără stabilitatea care cere unitate. Perenitatea, puterea și demnitatea Bisericii, toate aceste virtuți care se succedă pe linia unui pasaj din *Liber de causis* decurg și depind de această unitate al cărei garant nu este altul decât Pontiful Suprem. Papa, având *plenitudo potestatis*, deține toate demnitățile Bisericii, așa cum capul conține ansamblul simțurilor[59].

Pentru a exclude o eventuală dependență a pasajelor citate din Grosseteste și Albert cel Mare față de această *quaestio* a lui Bonaventura, este suficient să amintim datele cronologice. Dar este, de asemenea, foarte greu de presupus că ar exista un raport invers între aceste texte. În ciuda numeroaselor teme comune (care, de altfel, în mare parte nu sunt decât locuri comune), se pot observa diferențe semnificative între argumentările lui Grosseteste și Albert cel Mare, pe de o parte, și cele ale lui Bonaventura, pe de altă parte. Argumentarea monarhistă a lui Bonaventura este mult mai bogată și mai sistematică decât cea a Episcopului de Lincoln și cea a dominicanului german, dar nimic nu arată impactul *Eticii* sau al clasificării antice a regimurilor politice la franciscan. În plus, în argumentația citată, Bonaventura nu menționează principiul *reductio ad unum*, el, care citează literal un alt pasaj din *Liber de causis*. La franciscan analogiile naturale, cosmologice și

teologice domină argumentația, în timp ce la Grosseteste, la Albert cel Mare și mai ales la Toma eventualele conflicte ale corpului politic ocupă în argumentările lor un loc mai important decât la Sfântul Bonaventura.

În *Collationes de Hexaemeron,* ultima sa operă considerabilă (1273), autorul franciscan reafirmă specificitatea ideilor sale politice față de ceilalți autori citați[60]. Evocând autoritatea Filosofului (cu privire la o definiție a cărei cunoaștere nu depindea neapărat de cea a operei lui Aristotel), Bonaventura formulează *differentia specifica* a principelui față de tiran, dar, după acest demers tradițional, pune imediat următoarea întrebare: „Quomodo ergo in respublica ponitur ille qui nescit regere?". Autorul nu întârzie să răspundă: „Unde quando per successionem praesunt, male regitur respublica"[61]. Exemplul liniei descendente a lui David, Solomon și Roboam dovedește adevărul acestei judecăți nete. Chiar dacă romanii l-au ales pe Diocletian la instigarea diavolului, împărații care și-au datorat tronul alegerii au fost foarte înțelepți și au guvernat bine Statul; adoptarea principiului ereditar a dus la distrugerea Imperiului[62].

Desigur, motivațiile exacte ale acestei ferme luări de poziție ne scapă[63]. Presupunem totuși că această argumentație nu ține de o tradiție formulată în școli. Nu este cazul, se pare, în privința argumentării monarhiste. În acest domeniu, este greu de dovedit relația directă între argumentările lui Grosseteste, Albert cel Mare, Toma din Aquino și cele ale lui Bonaventura, după cum tocmai am văzut. Se poate concepe totuși existența unei reflecții politice la jumătatea secolului al XIII-lea, orientată spre problema monarhiei. În facultățile de arte liberale, de teologie și chiar de drept canonic au apărut la acea vreme elementele unei argumentări filosofice în favoarea monarhiei. Chiar dacă nu este exclus ca inițiatoarea și chiar beneficiara imediată a acestei argumentări să fi fost papalitatea, nu e mai

puţin adevărat că aceste argumente au fost repede adaptate la monarhiile seculare. Începuturile argumentaţiei filosofice în favoarea monarhiei au precedat reapariţia clasificării antice a regimurilor politice, dar aceasta a furnizat cadrul adecvat pentru această argumentare. Rămâne să descoperim toate elementele şi toate sursele argumentaţiei filosofice – pe cale de a se naşte – ale monarhiei, precum şi modalităţile precise ale formării ei[64].

II. *Incoerenţa ideilor politice ale Sfântului Toma din Aquino*

Ne propunem acum să recitim şi, într-o anumită măsură, să reinterpretăm raţionamentele politice ale Sfântului Toma din Aquino. Fiind vorba despre un domeniu de cercetare despre care se poate crede că este epuizat, acest demers pare inutil la prima vedere. Ocazia acestei munci a fost furnizată de trei studii mai mult sau mai puţin recente despre raţionamentele Sfântului Toma din Aquino în care apare în mod latent sau evident concepţia de *regimen mixtum*. Potrivit acestor trei autori, Brian Tierney[65], James M. Blythe[66] şi Alois Riklin[67], Toma are o concepţie relativ coerentă despre cel mai bun regim politic, iar aceasta se poate rezuma în teoria sa despre *regimen mixtum*. Totuşi, nu putem accepta concluzia împărtăşită de cea mai mare parte a cercetătorilor. Sperăm să putem arăta aici că ansamblul raţionamentelor politice ale Sfântului Toma din Aquino nu formează un sistem coerent nici în privinţa problemei celui mai bun regim şi nici în privinţa autorităţii înţelese pe planul sistemului juridic imanent. Dacă se poate vorbi de „mesaje" în aceste texte, ele se află în altă parte: în exigenţa stabilităţii, a păcii civile (*pax* sau *tranquillitas regni/civitatis*) şi a conformităţii normelor dreptului pozitiv cu normele veşnice, o armonie pe care puterea supremă trebuie să o instaureze şi să o menţină. Într-un alt articol[68], am

încercat să demonstrăm că Sfântul Toma din Aquino are două concepții privind legitimitatea rezistenței politice: cea din tinerețe (exprimată în *Scriptum super libros Sententiarum*) și cea de la maturitate (care se poate descoperi în *Summa Theologiae* și în *De regno*). În ceea ce privește problema regimurilor politice și a autorității juridice, situația este mult mai complicată: aceste incoerențe nu se explică printr-un simplu decalaj cronologic.

După ce am examinat problema rezistenței legitime, vom da aici mai întâi o relectură și o reinterpretare a raționamentelor lui Toma asupra regimurilor politice și asupra autorității juridice; vom rezuma apoi esențialul argumentelor lui Tierney, Blythe și Riklin; în sfârșit, vom încerca să criticăm aceste argumente.

„We sometimes think of Thomas as a great synthesizer, a man who took all the current ideas of his age and wove them into coherent, self-consistent structures of thought. When one studies his political theory and ecclesiology the first impression is just the opposite. Thomas seems fascinatingly original but quite incoherent."[69] Brian Tierney își formulează astfel părerea la începutul articolului său, dar, în continuare, consideră că această incoerență este aparentă. Îl cităm totuși, căci, după părerea noastră, această reflecție este valabilă pentru ansamblul raționamentelor politice ale lui Toma. Acesta dă soluții diferite pentru rezistența legitimă și își arată preferințele contradictorii și în domeniul regimurilor politice. Așa cum am văzut mai sus, el declară fără echivoc că monarhia este cel mai bun dintre regimurile politice. El repetă acest verdict în toată cariera sa, cu sau fără argumentație detaliată, atunci când urmează *Etica*, atunci când nu cunoaște încă *Politica* și atunci când o cunoaște parțial sau complet[70]. Se pot adăuga alte pasaje din Toma în care autorul își dezvăluie preferința monarhistă fără a folosi clasificarea antică a regimurilor politice.

Astfel, în *Scriptum super libros Sententiarum*, ni se propune o comparație detaliată între curtea unui rege pământesc și curtea cerească[71]. La aceste două curți, specializarea sarcinilor nu limitează puterea lui Dumnezeu sau pe cea a regilor; dimpotrivă, înalță demnitatea suveranului[72]. La Toma, principele este *caput regni*[73], după cum este și *universalis causa regiminis*[74], el determină întreaga ordine a regatului său[75], judecă *de omnibus pertinentibus ad populi communitatem et regimen*[76], îi călăuzește pe supușii săi către *bonum commune*, care depinde complet de principe, și, din acest motiv, supușii trebuie să-i arate fidelitate și ascultare[77].

În opoziție cu această viziune a puterii monarhice se succedă pasajele bine cunoscute din opera tomasiană. În *De regno*[78], Toma îngăduie ca supușii unei monarhii elective să-și destituie principele sau să-i retragă unele elemente ale puterii dacă acest monarh acționează împotriva rațiunii de a fi a guvernării, ceea ce trece drept încălcare a *pactum*-ului ce-l unește pe principe de supușii săi[79]. Desigur, aceasta nu este decât una dintre cele trei posibilități ce vizează abolirea tiraniei, celelalte două fiind intervenția unui *superior*, iar dacă nu există soluție instituțională, rugăciunea și pocăința supușilor ar putea pune capăt acestei sancțiuni divine[80]. Dar, în altă parte, Toma afirmă fără echivoc că *regimen mixtum* este cel mai bun regim politic. În *Sententia libri Politicorum* nu se mulțumește să repete pasajul Filosofului potrivit căruia unii consideră combinația celor trei regimuri „corecte" drept cea mai bună dintre constituții. Toma adaugă faptul că, astfel, regimurile se limitează unele pe altele și că împărțirea puterilor ajută la evitarea răscoalelor[81]. Stabilitatea politică se înfăptuiește deci prin asocierea supușilor la guvernare. Regăsim acest raționament cu referire la *Politica* în unul din cele două pasaje din *Summa Theologiae* în care Toma menționează *regimen mixtum* ca cel mai bun regim politic. După ce elogiază

ca normă fundamentală a tuturor guvernărilor avantajul lui *regimen mixtum*, așa cum îl descrie în comentariul său la *Politica*[82], autorul prezintă *optima ordinatio principum* în care un monarh virtuos domnește cu ajutorul celorlalți *principantes*. Aceștia din urmă (virtuoși și ei) și, eventual, monarhul sunt aleși *ex omnibus* și *ab omnibus*[83]. Toma reformulează această concepție ca interpretare a unui exemplu „istoric", cel al poporului ales sub conducerea lui Moise: profetul și succesorii săi i-au guvernat pe iudei *quasi singulariter omnibus principantes*; cei 72 de bătrâni au reprezentat componenta aristocratică a guvernării, în timp ce alegerea lor de către popor se constituia în elementul democratic[84]. Moise a fost ales de Dumnezeu (Toma nu folosește aici soluția *mediante populo*) și, în exemplul „istoric", autorul nu menționează decât alegerea bătrânilor[85]. Totuși, în interpretarea idealizată a acestui caz concret, Toma lasă să se înțeleagă posibilitatea alegerii unui rege. Nu împiedică faptul ca elementul democratic să consiste, în acest sistem, numai în actul alegerii celorlalte componente ale regimului. Această chestiune din *Summa Theologiae* este cu atât mai importantă pentru noi cu cât, aici, autorul respinge în mod direct propriile argumente monarhiste exprimate uneori în aceeași operă: înainte de răspunsul general în care se află raționamentul citat mai sus, Toma menționează unul dintre argumentele sale concepute în favoarea monarhiei, potrivit căruia acest regim imită guvernarea divină a universului[86]. Acest argument va fi relativizat în răspunsul detaliat[87]: enorma putere a regelui îl poate transforma pe acesta în tiran, dacă nu este vorba despre o persoană cu virtuți desăvârșite, ceea ce, de altfel, este rar printre ființele umane. Revenind la exemplul său „istoric", Toma adaugă faptul că Dumnezeu, care cunoștea natura crudă a iudeilor, nu le-a dat la început decât judecători și alți conducători în locul unui rege învestit *cum plena potestate*[88]. Enunțată aici ca

exegeză veterotestamentară, teoria lui *regimen mixtum* nu se reduce la cazul precis al exemplului „istoric" ; cel puțin, așa sugerează faptul că autorul o dezvoltă în termeni generici în răspunsul general al acestui articol din *Summa Theologiae*.

În acest raționament, Sfântul Toma din Aquino nu se mulțumește să juxtapună expresiile extrase din *Politica* și versetele din Vechiul Testament. După cum scrie Brian Tierney : „Thomas really had made a distinctive contribution. He quotes Aristotle and the Bible but the precise doctrine he presents does not really exist in either of his sources. It is a new synthesis. Thomas has not just decked out an Aristotelian idea in Old Testament dress. He had adapted the idea in the process of adopting it"[89]. Putem observa aceeași originalitate în folosirea surselor examinând celălalt pasaj din *Summa Theologiae*, al cărui obiectiv duce tot spre *regimen mixtum*. În acest text, Toma combină clasificarea aristotelică a regimurilor cu definițiile normelor juridice extrase din *Etymologiae*, lucrarea lui Isidor din Sevilla. După ce a enumerat cinci regimuri politice (*regnum*, *aristocratia*, *oligarchia*, *democratia*, *regimen tyrannicum*), Toma le alătură propriile lor norme juridice : cinci norme pentru patru regimuri, tirania neavând nici un tip de lege. În încheiere, autorul adaugă faptul că cel mai bun regim este o combinație între acestea patru, norma lui specifică fiind legea după definiția lui Isidor (*Etymologiae*, V, 10) : „Lex est quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt"[90]. Acest pasaj dă o versiune de *regimen mixtum* diferită față de celălalt articol din *Summa Theologiae* care evocă aceeași noțiune ; dar aceste două pasaje sunt mai curând complementare decât contradictorii și amândouă optează în mod univoc pentru ideea de *regimen mixtum*.

Prin examinarea raționamentului citat mai sus, am ajuns la următoarea problematică, și anume cea a autorității pe planul sistemului juridic imanent. Reflecțiile Sfântului Toma din

Aquino asupra puterilor și drepturilor principelui sau ale supușilor conțin și ele un anumit număr de contradicții. Conform pasajului pe care l-am examinat, *Comentariul la Epistola către romani* afirmă că legea (pozitivă) este un gen de *pactum* între rege și poporul său, adică supușii împart autoritatea juridică cu principele lor[91]. Toma nu uită cutuma, care este domeniul prin excelență al activității legislative a comunității politice. Așa cum scrie în *Summa Theologiae*, cutuma are putere de lege și o poate aboli sau interpreta pe aceasta[92]. Totuși, ca ea să dispună de aceste trei competențe, trebuie să fie conformă cu rațiunea în general și cu *ratio* originală și particulară a legii în cauză. Dacă nu este cazul, legea o abolește – așa lasă Toma să se înțeleagă în pasajul citat și tot astfel se exprimă direct în altă parte a aceluiași articol din *Summa Theologiae*. În acest din urmă text, Toma reia unul dintre criteriile la care trebuie să se conformeze legile potrivit lui Isidor din Sevilla (*Etymologiae*, V, 21): validitatea legilor depinde, printre altele, de conformitatea lor cu obiceiul pământului, căci, adaugă el, este greu de șters obiceiul mulțimii[93]. Evitarea confruntării cu forța aspră a unei *multitudo* – aceasta este deci rațiunea majoră pentru care principele acceptă cutuma ca normă juridică ce e concurentă cu legile. La fel, pericolul răzvrătirii îl împinge pe Toma să afirme superioritatea lui *regimen mixtum*. Dar, în ceea ce privește cutumele, principele trebuie oare să împartă cu supușii săi autoritatea juridică în orice împrejurare? Răspunsul este nu, dacă îl urmăm pe Toma, el distinge două stări ale *multitudo*, care condiționează autoritatea juridică. Dacă această *multitudo* este liberă, ea poate legifera pe calea cutumei, principele neavând autoritate juridică decât în măsura în care reprezintă *persona publica* identică acestei *multitudo*. Totuși, dacă *multitudo* nu are libertate de legiferare, cutumele ei nu prevalează față de legi decât dacă principele le tolerează[94]. Toma reafirmă

această alternativă a sursei autorității legislative în alte două pasaje din *Summa Theologiae*: această autoritate ține de competența exclusivă a principelui sau de cea a *multitudo*[95]. Or, nu este de mirare această alternativă, căci, potrivit lui Toma, schimbarea și diversitatea legilor urmează diferitele stări ale societății[96] și schimbarea regimurilor politice[97].

Aceste pasaje pe care le-am examinat până acum recunosc în mod evident sau, în alte cazuri, în mod alternativ autoritatea juridică a supușilor. Dar există numeroase raționamente care, în planul sistemului juridic imanent, atribuie această autoritate exclusiv principelui. Mai multe pasaje din *Summa Theologiae* îl menționează numai pe principe ca deținător al autorității publice[98]. Ca atare, el folosește constrângerea legitimă în cazul administrării justiției[99] (mai ales în cazul judecăților capitale[100]) și, având acest rol, poate conduce un război drept[101] sau poate efectua confiscări[102]. În virtutea acestei autorități, el singur exercită funcția de legislator[103] și traduce în drept pozitiv exigențele legii naturale[104]. Toma reinterpretează chiar în acest sens definiția isidoriană a legii, pe care o folosește, de altfel, ca argument în favoarea lui *regimen mixtum*. El scrie că poporul și mai-marii unei țări nu participă la procesul legiferării (și la exercitarea acelei *prudentia regnativa* care este subiectul articolului respectiv) decât în măsura în care iau parte la guvernarea regală, legislația fiind activitatea principală a regelui[105]. În loc să evoce *regimen mixtum*[106], ni se pare că acest raționament ar trebui apropiat mai mult de *lex Humanum* (*Cod.*, 1, 14, 8) din dreptul roman: această lege prescrie asocierea experților, a judecătorilor, a senatorilor și *proceres* ai imperiului la elaborarea normelor juridice, fără a împărtăși autoritatea juridică, al cărei singur deținător rămâne principele. De mai multe ori, Sfântul Toma din Aquino asociază principelui secular expresia de *plenitudo potestatis* (cu variantele sale). Așa cum am văzut în precedenta parte a acestui articol,

Toma o folosește în contextul clasificării aristotelice a regimurilor politice[107]. Această *plenitudo potestatis* atribuită regelui nu aparține judecătorilor[108] și nici conducătorilor comunelor urbane, care-și exercită funcția în cadrul determinat de legea monarhului[109].

Pe tot parcursul operei tomasiene, regăsim principiul *cuius est condere, eius est et interpretari*; legislatorul poate deci interpreta normele juridice stabilite de el însuși și se poate dispensa de aplicarea lor în cazuri individuale[110]. Cât despre celelalte persoane, particularii nu sunt autorizați să o facă decât în stare de *necessitas*, adică în caz de extremă urgență[111], în timp ce demnitarii o fac în virtutea unei delegări a jurisdicției. Membrii acestor două grupuri sunt obligați să urmeze *intentio legislatoris* (cel puțin presupusă)[112]. Vorbind despre interpretarea legilor, singurul loc unde Toma numește persoana legislatorului este acolo unde îi menționează pe *principes*[113]. Desigur, la Toma, *intentio legislatoris* este mai mult decât simpla voință a persoanei care domnește (sau a persoanelor care domnesc); ea trebuie să se supună la *bonum commune* aristotelic[114], la *ordo iustitiae*[115], la *utilitas communis*[116], la *aequitas*[117], norme care trebuie, în principiu, să formeze interpretarea legilor, dispensa și, cu atât mai mult, legislația. Principele care-și urmează mai curând propria voință decât rațiunea în cazul acordării unei dispense se dovedește *infidelis*[118].

Interpretând maxima cea mai cunoscută a absolutismului juridic, adică *lex regia de imperio* (*Dig.*, 1, 4, 1), Sfântul Toma din Aquino urmează aceeași linie de gândire: voința unui *princeps* nu are putere de lege decât în măsura în care este *ratione regulata*[119]. Dar există sancțiuni imanente și legitime împotriva încălcării acestor norme veșnice, enumerate mai sus? Nu neapărat, dacă acceptăm interpretarea pe care Toma o dă altei maxime celebre a dreptului roman, cea a lui *princeps legibus solutus* (*Dig.*, 1, 3, 31): principele are libertate totală

quantum ad vim coactivam legis, căci legea nu are această putere decât datorită principelui însuși, pe care nimeni nu-l poate judeca. Principele nu este supus legii decât *quantum ad vim directivam legis*, iar aceasta este după bunul său plac[120]. În mod indirect, Toma ne trimite astfel la tradiția reprezentată în dreptul roman de *lex Digna* (*Cod.*, 1, 14, 4), potrivit căreia, din cauza stabilității și inviolabilității oricărui sistem juridic (sau ale întregului lor sistem juridic), împărații trebuie să se supună legilor (sau legilor lor). În această soluție, autocontrolul și autolimitarea înlocuiesc împărțirea instituțională a puterii și a autorității juridice[121].

Constatând contradicțiile și complexitatea stânjenitoare ale acestor remarce ale Sfântului Toma din Aquino despre cel mai bun regim și despre autoritatea juridică, ne întrebăm dacă se poate vorbi de „mesaje" tomasiene în pasajele citate. Recitirea atentă a acestor remarce ne-a făcut să constatăm că este vorba mai degrabă despre un anumit număr de elemente comune în aceste idei. Că este vorba despre împărțirea autorității sau despre unitatea monarhică, scopul lui Toma e același : evitarea dezordinii interne a comunității politice. Și nu din întâmplare enumeră ordinea, pacea și liniștea ca bine comun al mulțimii[122] și definește liniștea[123] și prietenia politică (aceasta din urmă pentru evitarea răzvrătirii)[124] drept scopuri ale legislației.

Autorii studiilor menționate, Brian Tierney, James M. Blythe și Alois Riklin, sunt conștienți, desigur, de contradicțiile pe care le-am văzut, dar ne propun soluții pentru garantarea coerenței relative a remarcelor politice ale Sfântului Toma din Aquino și pentru a demonstra că esențialul lor este teoria de *regimen mixtum*. În cele ce urmează, ne vom apleca asupra acestor soluții : după prezentarea lor, ne propunem să le dezvăluim slăbiciunile și să demonstrăm că ele nu pot neutraliza contradicțiile remarcelor tomasiene.

Esențialul argumentației lui Blythe se rezumă la interpretarea celor două pasaje de la începutul lucrării *Sententia libri Politicorum* : aceste pasaje ar dovedi că *regimen politicum* poate fi interpretat ca monarhie „constituțională" și echivalent al lui *regimen mixtum*, așa cum apare în aceeași operă și în *Summa Theologiae*. După Blythe, acest regim mixt sau politic (adică monarhia „constituțională") este regimul preferat al lui Toma[125]. Interpretând traducerea lui Moerbeke, Toma definește diferența între *regimen regale* și *regimen politicum*. În primul pasaj, descrie *regimen regale* ca regim al cărui șef are *plenaria potestas*, în timp ce în *regimen politicum* puterea șefului este limitată de anumite legi ale Statului (sau ale orașului : *civitas*)[126]. În al doilea pasaj reia aceste definiții aducându-le câteva modificări : șeful unui *regimen regale* domnește simplu și asupra tuturor lucrurilor, în timp ce cel al unui *regimen politicum* nu-și exercită puterea decât parțial, anumite părți ale acesteia fiind sub controlul legilor impuse de știința politică[127]. După aceste definiții, *differentia specifica* la *regimen politicum* este un gen de *rule of law*. Pasajele citate nu precizează că în *regimen politicum* mai multe persoane exercită puterea supremă. Subliniind acest aspect, Blythe asimilează *regimen politicum* lui *regimen mixtum* din *Summa Theologiae* și, dacă le interpretăm izolându-le de alte utilizări tomasiene ale distincției *regimen regale – regimen politicum* (și variantele sale), am putea să-i dăm perfectă dreptate. Desigur, Sfântul Toma din Aquino urmează *Etica nicomahică* (1134a35-b2) atunci când propune ca puterea discreționară a principelui, judecătorului sau demnitarului local să fie limitată prin lege atât de complet pe cât posibil[128] și noi admitem că definiția lui *regimen politicum*, așa cum apare în cele două pasaje, poate îngloba monarhia limitată. Dar în acest caz trebuie să subliniem că Toma concepe existența unei monarhii în care această *rule of law* se înfăptuiește prin autolimitarea

principelui și fără împărțirea autorității juridice, împărțire care implică una dintre concepțiile despre *regimen mixtum.*

În plus, Blythe însuși menționează[129] că există alte pasaje în *Sententia libri Politicorum* în care Toma dă o definiție diferită acestei distincții între *regimen regni* și *regimen politicum.* Ne putem întreba dacă este vorba despre aceeași distincție atunci când Toma definește *monarchia* și *politica* potrivit numărului de guvernanți. În cea dintâi este un singur principe, în timp ce în cea de-a doua există mai multe persoane care au mandate temporare. Acestea revin, succesiv, unor cetățeni egali[130]. La prima vedere pare că Toma (înlocuind *politia* cu *politica*) reia aici un element al celeilalte clasificări aristotelice a regimurilor politice, cea care conține definițiile celor șase regimuri[131], dar, într-un alt pasaj (unde vorbește de *principatus politicus*), dă aceeași definiție[132]. Altminteri, când Toma opune *principatus regalis* și *principatus politicus*, le precizează conținutul respectiv : principele celui dintâi are *plenaria potestas*, spre deosebire de șeful celui de-al doilea regim, *rector civitatis*, ales, care-și exercită competențele în cadrul unor *statuta* ale orașului. Autorul compară aici regimurile politice cu relațiile ce-i leagă pe membrii familiei : tatăl își guvernează fiii *regali principatu*, în timp ce soțul o conduce pe soție *politico principatu*, respectând regulile legii matrimoniale[133]. În ciuda acestor definiții care îi pun la îndoială interpretarea celor două pasaje de la începutul lucrării *Sententia libri Politicorum*, Blythe speră să găsească aici un argument în favoarea concepției lui. La sfârșitul textului tocmai rezumat, Aristotel și comentatorul său Toma afirmă că soțul rămâne întotdeauna stăpân al soției sale, căci puterea lui asupra ei, ca și asupra fiilor, este naturală[134]. Pentru Blythe, acesta este un exemplu de *regimen politicum* al cărui șef unic nu este revocabil, exemplu deci de monarhie „constituțională”, echivalentă lui *regimen mixtum*[135]. Totuși, nu este cazul : potrivit celor doi

filosofi, puterea soțului asupra soției nu este similară lui *regimen politicum* decât în măsura în care această putere este limitată prin legea al cărei stăpân soțul nu este. Lipsa de alternanță între conducător și conduși marchează limita acestei asemănări: este vorba deci despre o *ratio differentiae*, așa cum spun, de altfel, chiar Aristotel și Toma[136], care nu poate fi înglobată într-o idealizare a lui *regimen politicum*. Tot astfel, ajungem la același rezultat dacă examinăm celălalt exemplu al lui Blythe. Într-un alt pasaj din *Sententia libri Politicorum*, Toma scrie că intelectul sau rațiunea guvernează bunul plac *principatu politico et regali*, căci bunul plac are capacitate de rezistență, ca și supușii liberi ce pot contrazice voința guvernatorilor lor în mod legitim[137]. Și în acest caz, domnia intelectului sau a rațiunii asupra sufletului corespunde celei exercitate de o singură persoană într-un sistem ce îngăduie rezistența supușilor liberi, ceea ce Blythe interpretează ca argument în favoarea concepției sale[138]. Trebuie totuși subliniat că Toma vorbește aici de un *principatus politicus et regalis*, și nu doar de *principatus politicus*, iar dacă acesta din urmă ar îngloba la Toma și *regimen unius*, și rezistența legitimă, adjectivul *regalis* ar rămâne de prisos. Se știe că la Aristotel, ca și la Toma, *regimen regni* se aseamănă cu relația care-l leagă pe tată de copiii săi: acest raport nu cunoaște rezistența legitimă (cel puțin, cei doi filosofi nu o menționează niciodată în acest context), chiar dacă tatăl trebuie să exercite această „guvernare" în beneficiul copiilor săi. Cât despre raportul dintre intelect și bunul plac, Toma îl numește *principatus regalis*, căci nu există decât un singur „conducător", dar îl numește și *principatus politicus*, căci bunul plac nu se supune întotdeauna intelectului sau rațiunii. De aceea îl poate numi *principatus politicus et regalis*, căci aceasta din urmă trebuie să-și exercite puterea în interesul apetitului (și în cel al omului în general).

În pasajele din *Sententia libri Politicorum* în care Sfântul Toma din Aquino folosește distincția *regimen regni – regimen politicum* sau în care îl menționează doar pe cel din urmă (cu variantele sale), *regimen politicum* este un *regimen plurimum*, în special regimul orașelor autonome. Dar, în acest caz, de ce definește oare acest regim prin rolul legii, în loc să folosească pur și simplu o combinație de definiții aristotelice pentru aristocrație și *politia* (în sensul restrâns al cuvântului)? Putem da un răspuns simplu la această întrebare : a trebuit să interpreteze textul stagiritului (sau, mai exact, pe cel al lui Moerbeke) descifrând o frază obscură din traducerea latină a *Politicii.* Făcând aceasta, Toma nu-și exprimă preferințele politice decât indirect (și fără să vrea : un asemenea procedeu ar fi străin genului de *sententie* al căror esențial este demonstrația la o *intentio auctoris*[139]). Se văd aici câteva elemente recurente ale vocabularului său politic. După cum am văzut mai sus[140], tânărul *magister theologiae*, așa cum era Toma în timpul elaborării lui *Scriptum super libros Sententiarum*, în cadrul monarhiilor a atribuit *plenitudo potestatis* numai principelui, în timp ce în aristocrație această autoritate supremă se distribuie între conducători. Dar precizează, de asemenea, în operele sale contemporane cu *Sententia libri Politicorum* că definiția dată pentru *regimen regni* la începutul acestui comentariu înglobează toate monarhiile, celelalte cazuri (echivalente, astfel, ale lui *regimen politicum*) nefiind reprezentate decât de conducătorii orașelor autonome. Interpretând termenul *rege*, scrie în *Comentariul la Epistola I către Timotei* : „Dominium suum est maximum, quia solus dominatur, et habet liberam potestatem, non secundum statuta, ut politicus"[141]. Toma concretizează încă o dată această definiție atunci când îi menționează pe conducătorii orașelor autonome din Italia, Provence și Franța meridională în predica sa *Ecce rex tuus* : „...rex importat

plenitudinem potestatis, sed secundum leges impositas non diceretur rex, sed consul vel potestas"[142].

Pentru a asigura coerența relativă a observațiilor lui Toma privind cel mai bun regim, Brian Tierney propune o altă soluție. El subliniază că asocierea membrilor unei *curia* la hotărârile regelui sau *consensus*-ul canonicilor pentru actele episcopului erau practici care au devenit principiu în secolul al XIII-lea. Pentru a ilustra acest fenomen, Tierney dă patru exemple juridice[143]. 1) Fără să nege principelui rolul de legislator unic, Accursius afirmă că și senatul poate participa la legiferare[144]. 2) Potrivit lui Johannes Teutonicus, conciliul general al Bisericii este mai autoritar în materie de credință decât reprezentantul ei principal, Papa[145]. 3) Potrivit Cardinalului Hostiensis[146], noțiunea de *plenitudo potestatis* a Papei îi implică și pe cardinali. 4) Cutumiarul englez *De legibus et consuetudinibus regni Angliae*, pe care cercetătorii l-au atribuit multă vreme lui Henry Bracton, dă o definiție a legilor engleze, potrivit căreia, pe lângă *auctoritas principis*, pentru legiferare se cere *consilium et consensus magnatum* și aprobarea (tacită ?) a comunității politice[147]. Tierney ar fi putut alege texte care să definească mai clar limitele instituționale ale monarhiei, mai ales textele de drept canonic : sunt mai multe șanse ca Toma să fi consultat textele de drept canonic decât pe cele de drept civil[148] sau chiar *common law*. Dar Tierney a reținut aceste patru cazuri fiindcă, în aceste pasaje, asocierea la putere nu pune la îndoială principiul monarhic : instituțiile menționate cuprind elementul monarhic, nu au existență independentă față de monarh (cu excepția cazului „Bracton"[149]) și nu implică în mod explicit nici o posibilitate de sancțiune împotriva acestuia.

Or, ni se pare că raționamentele cele mai dezvoltate ale Sfântului Toma din Aquino în domeniile pe care le examinăm nu pot fi reconciliate în acest fel. Trebuie să menționăm în

primul rând pasajele în care Toma propune, în mod alternativ, pe de o parte, autoritatea legislativă a poporului sau rezistența legitimă și, pe de altă parte, atotputernicia principelui în planul sistemului juridic imanent sau pocăința ca singur remediu legitim împotriva unui tiran. Este vorba aici despre soluții egale ca principiu, oricare dintre ele nefiind nici elaborarea detaliată, nici concretizarea celorlalte. Atunci când vrea, Toma este în măsură să localizeze clar pe deținătorul autorității juridice. Este suficient să ne gândim la raționamentul potrivit căruia principele nu este supus decât acelei *vis directiva legis*, contrar celui potrivit căruia legea este un *pactum* între principe și supușii săi, pact ale cărui părți sunt, poate, inegale, dar trebuie să-și aibă partea respectivă de autoritate, deci de drepturi. Este posibil ca încheierea argumentelor din *De regno* împotriva lui *regimen plurium* și cea a observațiilor care propun *regimen mixtum* ca pe cel mai bun regim politic să se poată împăca, dar, dacă examinăm argumentele lui Toma în favoarea fiecăreia dintre aceste teze, ele se dovedesc mai degrabă contradictorii: este foarte de greu de acceptat în același timp principiul potrivit căruia împărțirea puterii este salutară treburilor publice (așa cum face Toma în *Sententia libri Politicorum* și în unul dintre cele două pasaje pe care le consacră lui *regimen mixtum*) și de susținut cealaltă poziție, potrivit căreia împărțirea puterii între mai multe persoane ar fi atât de periculoasă pentru comunitatea politică, încât chiar o tiranie „moderată” ar fi mai de dorit (așa cum scrie în *De regno*). Pe scurt, raționamentele cele mai dezvoltate ale lui Toma, pe care le-am examinat mai sus, sunt prea detaliate și complexe, iar contradicțiile între ele prea explicite ca să poată fi înglobate în concepția generală a lui Tierney.

În ceea ce-l privește, Alois Riklin încearcă și el să arate că Sfântul Toma consideră *regimen mixtum* ca fiind cel mai bun regim politic. În articolul său examinează, pe de o parte, cele

două pasaje din *Summa Theologiae* în care Toma menționează acest regim (adăugându-l pe cel din *Sententia libri Politicorum*) și, pe de altă parte, raționamentul de la începutul lui *De regno* (I, cap. 1-6). Fără a pierde din vedere diferențele dintre aceste texte, descoperă în ele abordarea unei monarhii „constituționale" și constată că textele examinate au o anumită coerență[150]. Pentru a-și susține poziția, cercetătorul elvețian își rezumă cele șase argumente:

> Weil die *Summa Theologiae* den letzen Stand der Überlegungen von Thomas über die beste politische Ordnung wiedergibt, weil ihr aufgrund der Geschlossenheit der Vorrang gebührt, weil die zeitgenössische Monarchie tendenziell einer Mischverfassung glich, weil Thomas in *De regimine principum* vermutlich auf die politische Situation in Zypern Rücksicht nahm, weil er in diesem Fürstenspiegel dennoch der Mischverfassung sehr nahe kann und weil er dem Begriff „bester Staat" offensichtlich verschiedene Bedeutungen zugrundelegte, kann angenommen werden, daß im Normalfall, sofern nicht außergewönliche ortsund zeitbedingte Gründe dagegen sprechen, die dreigliedrige Mischverfassung das praktische Staatsideal von Thomas war[151].

În ceea ce privește data lui *De regno*, cercetările lui Christoph Flüeler[152] nu confirmă primul argument al lui Riklin: după toate probabilitățile, *De regno* este posterioară tratatului *Summa Theologiae*; ar putea deci reprezenta versiunea finală a ideilor lui Toma în domeniul pe care îl examinăm. Or, dată fiind mica distanță cronologică ce separă cele două opere, nu am îndrăzni să confirmăm această idee, mai ales că *secunda pars* din *Summa Theologiae* și *De regno* reprezintă aceeași fază a recepției tomasiene a *Politicii*, cea mai importantă sursă teoretică a autorului. Se pare, după cum am încercat să demonstrăm mai sus, că cele două opere conțin raționamente „monarhiste", ca și cele care propun limitarea instituțională a puterii principelui.

Incoerențele depășesc deci limitele acestor opere, ceea ce privează de fundament al doilea[153] și al cincilea argument ale lui Riklin. Aceeași problemă devalorizează al patrulea argument : Riklin nu ia în considerare celelalte raționamente politice ale lui Toma, cu excepția celor pe care le-am menționat mai sus. Studiind pasajele „monarhiste", nu se ocupă decât de textul din *De regno*, fără a examina *Summa Theologiae* (și am putea cita alte opere ale lui Toma). Potrivit lui Riklin, Toma s-ar fi inspirat în *De regno* din situația politică a regatului Ciprului. Această situație particulară nu explică decât parțial incoerența pe care o descoperim la Toma. Desigur, sub influența stagiritului, Toma subliniază importanța împrejurărilor locale (și diferența regimurilor politice) la elaborarea legilor, deci un anumit relativism, dar ne îndoim profund că Toma ar fi fost influențat de un asemenea motiv când și-a elaborat argumentele în primele șase capitole din *De regno*[154]. Dacă vorbim de particularitățile acestui tratat, o vom face mai degrabă din cauza genului său.

Este evident că Toma a fost influențat de realitățile politice și sociale ale epocii sale când și-a elaborat raționamentele privind limitele instituționale ale monarhiei. Într-o vreme în care Papa și împăratul, cei doi demnitari cu vocație universală ai Creștinătății occidentale, și-au primit mandatele respective prin alegeri și, în Biserică și în guvernarea seculară, consultarea a devenit regulă, iar adunările de stat erau pe cale să se formeze (la început în Anglia și în regatele iberice), în care Toma însuși era membru al unui ordin a cărui constituție s-a bazat pe alegeri și pe capituli generali și provinciali (practici care se regăsesc cu aceste nume în nenumăratele corporații ale vremii), acest autor dominican și-a dezvoltat raționamentele despre *regimen mixtum*, despre legitimitatea rezistenței într-o monarhie electivă sau despre autoritatea juridică (cel puțin parțială) a lui *populus*, adaptând în mod original idei

aristotelice, biblice și patristice. Totuși, chiar dacă există o legătură indirectă și de necontestat între experiența politică a vremii și pasajele în cauză ale lui Toma, așa cum spune Riklin în al treilea argument al său[155], acest lucru nu dovedește neapărat coerența diferitelor idei politice ale lui Toma și, de altfel, nici preferința sa față de *regimen mixtum,* așa cum scrie Riklin. Este suficient să amintim exemplul Franței Sfântului Ludovic, un regat ce apare destul de des în cercetare ca arhetip al lui *regimen mixtum* tomasian. La câțiva ani după moartea regelui, Toma i-a conferit atributul de „sfânt", ca și lui Avraam[156]. Legislator avizat, întemeietor al tradiției lui *reformatio regni* care a dăinuit mai multe veacuri, judecător drept și garant al dreptății, respectuos față de drepturile altora (supuși ai țării sau străini) și om de stat exigent față de subalternii săi, destinatar și comanditar de tratate de teorie politică, autor de *Învățăminte* și, mai ales, creștin exemplar, sfântul rege[157] era pe deplin conștient de drepturile și îndatoririle sale când a refuzat toate limitele instituționale ale regalității. În principala sa ordonanță din 1254, Sfântul Ludovic legiferează singur despre propria sa autoritate (*ex debito regie potestatis*)[158] și își păstrează posibilitatea de a-și determina, schimba, corecta, adăugi sau abroga legile în virtutea principiului de *plenitudo regie potestatis*[159]. Dar arbitrajul său în conflictul dintre regele englez și baronii săi este cel care-i arată cât se poate de clar poziția privind limitele instituționale ale regalității. În *Provisions of Oxford*, din 1258, baronii englezi i-au impus regelui, care n-a rămas decât șef titular al regatului, parlamentul și un consiliu ales. Rudă cu doi protagoniști principali ai conflictului, Henric al III-lea și Simon de Montfort, fiind protector al regelui englez datorită pământurilor sale de pe continent și, mai ales, pacificator asiduu în propria lui țară, ca și în afara ei[160], Sfântul Ludovic a luat hotărât partea omologului său englez în verdictul formulat la începutul lui 1264. Deși a păstrat

drepturile individuale ale baronilor englezi și privilegiile colective ale regatului (adică *Magna Carta* și *Forest Charter*), a casat *Provisions of Oxford*; a poruncit ca Henric al III-lea să-și aleagă liber consilierii și ca regele englez *plenam potestatem et liberum regimen habeat*[161]. În plus, dacă e să credem mărturia Cardinalului Gui Foulques (viitorul papă Clement al IV-lea), legatul Papei în conflictul englez, dar și judecător și fost consilier al Sfântului Ludovic, regele Franței ar fi declarat: „Quod mallet post aratrum glebas frangere, quam huiusmodi principatum habere" – *principatus* pe care-l avea cumnatul său după bătălia de la Lewes[162].

În al șaselea argument al său, Riklin dă o interpretare globală a poziției tomasiene în domeniul care ne interesează. El compară aici *De regno* cu alte pasaje ce menționează *regimen mixtum*. Potrivit lui Riklin[163], concepția tomasiană în privința celui mai bun regim politic poate fi asimilată sub trei aspecte diferite. În sens absolut (sau teoretic), această categorie este constituită de monarhia „pură", adică în cazul, destul de rar, în care o singură persoană le depășește mult pe celelalte în privința virtuții (ceea ce putem vedea în pasajele „monarhiste" din *Summa contra Gentiles*, în capitolul 2, cartea I din *De regno* sau în *secunda secundae*). În sens relativ, dar generalizat, adică ținând seama de eventualele împrejurări și de comportamentul real al ființelor umane, ar fi *regimen mixtum*, un alt gen de monarhie. Riklin descrie *regimen mixtum* ca fiind cazul normal al concepției tomasiene (prezentată de pasajele ce menționează acest regim). În sfârșit, în sens relativ, dar concret, o anumită formă de monarhie, cea pe care Toma o descrie în *De regno,* ar reflecta particularitățile unei țări: regatul Ciprului. Lăsând deoparte „cazul cipriot", regăsim o interpretare similară la Blythe: potrivit părerii lui[164], monarhia ar fi cel mai bun regim (*species regiminis*) din clasificarea aristotelică, în timp ce *regimen mixtum* ar fi cea

mai bună constituție (*ordinatio principum*) sau cea mai bună formă de monarhie la Toma.

Admitem că Sfântul Toma din Aquino avea o asemenea concepție când și-a formulat raționamentele în favoarea limitării instituționale a puterii monarhice sau în favoarea autorității juridice (cel puțin parțiale) a lui *populus*, dar ne îndoim că această soluție este valabilă pentru ansamblul pasajelor tomasiene în cauză. Pentru a ne susține poziția, amintim principalul nostru argument împotriva interpretării lui Brian Tierney : raționamentele „monarhiste" ale lui Toma sunt prea detaliate și complexe ca să le putem îngloba în concepția formulată de Blythe și Riklin. Ajungem la aceeași concluzie examinând ultima perioadă a lui Toma (în primul rând argumentația din *De regno*, al cărei esențial l-am rezumat în prima parte a acestui articol). Desigur, se poate întâmpla ca interpretul modern să înțeleagă textul studiat mai bine decât autorul însuși, dar poate că nu este întâmplător că Toma, în ceea ce-l privește, n-a formulat concepția pe care i-o atribuie Blythe și Riklin. În interpretarea acestor doi cercetători, este vorba esențialmente despre o distincție *per se – per accidens* (monarhia „pură" corespunde alegerii *per se*, în timp ce *regimen mixtum* ar ocupa rolul alegerii politice *per accidens* la Toma). Totuși, Toma (autor de excepțională inteligență) n-a formulat această soluție relativ facilă. Ea a fost elaborată mai târziu de câțiva dintre discipolii săi, în special de către Egidiu din Roma[165] și Pierre d'Auvergne[166] pentru a alege între monarhia ereditară și cea electivă.

Trebuie să remarcăm în același timp că raționamentele lui Toma despre *regimen mixtum* asupra posibilității monarhiei elective (al cărei suveran poate fi destituit dacă este cazul) și asupra autorității juridice (parțiale sau complete) pe care o are *populus* prin participarea sa la legislație – prin *consuetudo* ca sursă ultimă a acestei autorități – nu sunt legate unele de

altele decât cu excepția unui singur caz[167]. Astfel, aceste raționamente „constituționale", chiar dacă sunt complementare, sunt departe de a alcătui un sistem, contrar pasajelor „monarhiste" ale lui Toma. Aceste pasaje țin de o tradiție stabilită de *Policraticus*-ul lui Ioan din Salisbury, dezvoltată de mai mulți juriști *utriusque iuris*, ca și de alți autori de teorie politică. Această tradiție, excelent prezentată de Ernst H. Kantorowicz cu numele de *law-centered kingship*[168], nu-l recunoaște ca autoritate în planul sistemului juridic imanent decât pe principe. Principele este singurul mijlocitor având dreptul și îndatorirea de a armoniza normele veșnice (poruncile lui Dumnezeu, *equitas*, *iustitia* sau chiar legea naturală) cu normele dreptului pozitiv. El este singurul legislator (având obligația consultărilor) și, de asemenea, judecătorul cutumelor incorecte: legitimitatea cutumelor nu este asigurată decât în funcție de aprobarea lor (explicită sau tacită) de către principe. Principele, unicul legislator, trebuie totuși să-și respecte propriile legi, căci există o dependență reciprocă între el și ansamblul normelor juridice și al drepturilor individuale. În principiu, nu este posibilă separarea legitimității celui dintâi de aplicarea celor din urmă. Principele care nu-și respectă normele și drepturile depășește cadrul ordinii legitime și nu trebuie să fie surprins dacă trebuie să se confrunte cu o revoltă. Această eventuală revoltă (a cărei amenințare autorii de oglinzi ale principilor o schițează uneori, fie ca reală, fie ca instrument retoric al pedagogiei politice) rămâne totuși un act nelegitim. De fapt, rezistența supușilor nu se pune decât în afara acestui cadru, cu atât mai mult cu cât acesta din urmă nu are nici o instituție a cărei existență să fie independentă de autoritatea principelui. Revolta, dacă survine, ar fi deci un act (individual sau colectiv) de răzbunare[169].

Regăsim acest sistem în lucrările contemporanilor lui Toma, în special în oglinzile principilor ale lui Vincent de Beauvais[170]

și Guibert de Tournai[171], doi frați cerșetori și confidenți ai Sfântului Ludovic. Desigur, nu avem nici o dovadă bazată pe texte care să poată proba relația directă dintre raționamentele politice ale lui Toma și aceste texte[172]. Sigur este că Toma se ține de tradiția pe care o reprezintă ele și o dezvoltă chiar introducând argumente filosofice în acest sistem puternic juridic, așa cum am văzut în partea precedentă a acestui studiu. Dacă există un sistem în ideile politice ale Sfântului Toma din Aquino, aici îl putem descoperi. Toma nu se îndepărtează de el decât începând cu *prima secundae* din *Summa Theologiae*, într-o vreme în care cunoștea deja ansamblul *Politicii*. În ultima perioadă a operei sale, Toma elaborează alte raționamente care depășesc limitele acestui sistem, dar încă n-a alcătuit din ele o concepție coerentă: noile pasaje „constituționale" alternează cu alte raționamente aparținând sistemului mai vechi.

Să reluăm cuvintele lui Tierney[173]: „It may be, however, that in the end we shall have to acknowledge a certain irreductible incoherence in Thomas' various utterances". Eminentul istoric al dreptului canonic medieval a formulat această concluzie în legătură cu unele pasaje care arată preferințele ecleziologice ale lui Toma, dar o putem extinde la ansamblul raționamentelor sale politice, mai ales la cele ale ultimei perioade a operei sale. Întrebarea este de ce Sfântul Toma din Aquino a lăsat aceste contradicții în acest domeniu al filosofiei sale, contradicții de care, desigur, autorul nu era conștient. Mark D. Jordan[174] are, poate, dreptate atunci când afirmă că Toma n-a avut o concepție asupra filosofiei politice și că n-a elaborat niciodată sinteza pe care cercetătorii i-o atribuie de multă vreme. *Sententia libri Politicorum* n-a fost terminată, iar acest comentariu împreună cu *Sententia libri Ethicorum* nu erau decât lucrări pregătitoare pentru *Summa Theologiae*, capodoperă în care Toma n-a consacrat o parte autonomă

filosofiei politice (chestiunile *de legibus* din *prima secundae* au ca obiectiv interpretarea a *lex vetus* și *lex nova*; în alte pasaje din *Summa* se pot găsi alte raționamente politice, dar acestea fac parte din dezvoltările de teologie morală). Chiar dacă nu împărtășim decât parțial scepticismul lui Jordan privind valoarea lui *De regno* ca expresie autentică a ideilor politice tomasiene[175], trebuie să admitem că acest tratat, în stadiul său actual, nu prezintă o concepție definitivă și coerentă a filosofiei politice și că stadiul textului se explică, probabil, prin atitudinea autorului care, se pare, n-a avut un interes profund în această ramură a filosofiei. Totuși, această constatare nu pune la îndoială rolul crucial al lui Toma atât în receptarea medievală a *Politicii* lui Aristotel, cât și în procesul care a dus la raționamentele cele mai diverse, „monarhiste" sau „constituționale", din timpul Evului Mediu și până în secolul al XVIII-lea. Discipolii săi direcți și indirecți s-au inspirat din opera lui Toma pentru a găsi un orizont de interpretări diferite pe teme politice de inspirație aristotelică (printre altele, asupra problemei celui mai bun regim politic), interpretări pe care ei le-au dezvoltat, precizat sau modificat.

III. De regno : *probleme de structură*

După cum am văzut mai sus, *De regno* ocupă un loc aparte printre reflecțiile politice discordante ale Sfântului Toma din Aquino. Potrivit părerii lui Marie-Dominique Chenu, această particularitate se explică prin destinația tratatului : „Le *De regno* est un traité pédagogique et moral à l'usage d'un prince, non une œuvre organique de théorie politique"[176]. Desigur, o oglindă a principilor scrisă în regatul Franței sau al Siciliei (adică în monarhii pentru care limitele instituționale ale puterii regale nu erau încă formate) nu era poate genul cel mai potrivit pentru a formula ideea de *regimen mixtum*. Dar, în această oglindă a principilor, Toma recunoaște legitimitatea demiterii

unui monarh devenit tiran, chiar dacă această posibilitate nu se pune decât în cazul unei monarhii elective. Este important de reamintit și că genul „acestui tratat pedagogic și moral", adică al oglinzilor principilor, era unul dintre genurile prin excelență ale gândirii politice medievale, un gen în care mai multe exemple se prezintă cu adevărat ca „opere organice de teorie politică", în special *De regno* sau *De regimine principum* al lui Egidiu din Roma, tratate care au jucat un rol determinant în receptarea *Politicii* în Evul Mediu. Așa cum am văzut, problema incoerenței ideilor politice ale lui Toma nu se explică prin particularitățile lui *De regno*; operele lui de sinteză cuprind și ele observații contradictorii. Părintele Chenu admite totuși că *De regno* este „un traité, pourtant ex professo" și precizează impactul pe care destinația lui a putut-o exercita asupra conținutului acestei opere[177]. Fără îndoială, împrejurările politice ale epocii au trebuit să influențeze ideile lui Toma. Angajate de articolul de pionierat al lui Jeremy Catto[178], cercetările asupra mediului socio-politic al lui Toma vor putea, fără îndoială, să aducă alte informații esențiale în acest domeniu.

De asemenea, pe lângă destinație și gen chiar stadiul actual al textului poate explica unele particularități ale lui *De regno*. Să reluăm cuvintele lui Hyacinthe Dondaine, editorul tratatului: „Inachevé, peut-être accidenté, reconnaissons que cet opuscule se présente dans des conditions un peu difficiles; elles imposent prudence et discrétion dans le recours à son texte comme expression de la pensée de l'auteur"[179]. Iar această părere nu face altceva decât că „ramène á sa juste mesure"[180] ipoteza lui Ignatius K. Th. Eschmann, potrivit căreia „The *De regno* presents itself... as a collection of fragments. Not all its parts are brought to completion, nor is the whole arranged in a consistent order"[181]. În plus, adaugă el, altă mână (a unuia dintre discipoli?) a efectuat aceste lucrări, după moartea lui

Toma[182]. Michael Browne a presupus chiar că Ptolomeu din Lucca, continuatorul tratatului, ar fi manipulat textul tomasian[183].

Chiar dacă nu împărtăşim ideile lui Eschmann și Browne, ne surprind cele trei locuri din *De regno* care arată rupturile textului[184]. Primul dintre ele se află la începutul capitolului 6 din cartea I. În acest text, Toma enumeră trei subiecte de tratat, dintre care primele două privesc prevenirea tiraniei, în timp ce al treilea se ocupă de eventualale sancțiuni ale tiranului. Totuși, Toma nu dezvoltă decât ultimul din aceste trei subiecte[185]. Browne și Eschmann descoperă astfel o anomalie structurală în capitolele 7-11 din cartea I[186], capitole care alcătuiesc o disertație autonomă asupra răsplăților regelui și asupra pedepselor tiranului (potrivit unuia dintre manuscrise, este partea „De premio regis" a tratatului). Aceste teme ar părea prost plasate într-o carte al cărei rol este de a trata despre *regni originem* („Prologus")[187]. Totuși, examinând detaliile structurii cărții I, putem constata că aceste capitole sunt la locul lor. După ce a precizat definiția termenului *rege*, la începutul lui *De regno* (cap. 1)[188], Toma dedică capitolele următoare demonstrării principiului *quod expediat multitudini regem habere*[189]. Făcând aceasta, autorul consideră monarhia ca fiind cel mai bun regim politic (cap. 2), iar tirania ca cel mai rău dintre ele (cap. 3). Argumentația ia aici o turnură interesantă : ajungem, poate, în centrul teoriei monarhiste din *De regno*. Fiindcă cel mai bun și cel mai rău dintre regimurile politice au același *genus* al clasificării, adică *regimen unius*, Toma încearcă să demonstreze că, în ciuda aparențelor, aceste două regimuri n-au multe trăsături comune. El enumeră două motive care ar putea determina oamenii să refuze monarhia (cap. 4) : fie „dum timetur tyrannus euitetur regis optimum regimen", fie „dum hoc desideratur potestas regia in malitiam tyrannicam conuertatur"[190]. Capitolele care precedă partea „De premio regis" corespund acestor două motive. Potrivit lui Toma (cap. 5), experiența dovedește că nu monarhia, ci *regimina plurium*

sunt cele care antrenează, mai devreme sau mai târziu, tirania. Rezultă că monarhia nu devine și ea tiranie (cap. 6). După cum am văzut mai sus, Toma nu-și dezvoltă poziția privind prevenirea tiraniei, dar enumeră totuși trei căi pe care supușii le pot urma dacă principele lor a devenit tiran[191] : 1) dacă este vorba despre o *multitudo sibi despre rege providens*, această mulțime îl poate demite pe monarh ; 2) dacă principele are un *superior*, supușii pot solicita intervenția acestuia ; 3) în celelalte cazuri, tirania fiind o sancțiune meritată pentru viciile poporului, sancțiune pusă în aplicare de Providență, supușii, pentru a se putea elibera de tiran, trebuie să se purifice prin pocăință. Cât despre această ultimă posibilitate, Toma nu se adresează aici decât supușilor. Or, în lipsa unei soluții instituționale, răspunsul complet la cel de-al doilea motiv cere ca autorul să se adreseze și principelui : pentru monarh este corect, dar și util să respecte cadrele funcției sale, descrise de definiția monarhiei. Iar autorul îndeplinește sarcina acestei pedagogii politice tocmai în capitolele din „De premio regis"[194], sarcina cea mai tradițională a lui *De regno* și a altor oglinzi ale principilor. Aceste capitole sunt deci cu totul la locul lor și apar drept corolarul necesar cărții I din *De regno.*

După Eschmann, locul potrivit al acestor capitole ar fi la sfârșitul tratatului[193]. Mark D. Jordan, care-l urmează pas cu pas, dezvoltă această ipoteză[194]. Potrivit părerii sale, două pasaje din partea „De premio regis" trimit cititorul la unele fraze de la sfârșitul cărții I (cap. 12) și de la începutul cărții a II-a (cap. 1), fraze care ar fi astfel anterioare părții „De premio regis" . Într-adevăr, nu este cazul dacă examinăm primul dintre aceste două pasaje, adică începutul capitolului 7, care ne trimite în mod clar la definiția „regelui", formulată la sfârșitul capitolului 1[195]. Cât despre celălalt pasaj menționat de Jordan, adică începutul capitolului 9, el începe, fără îndoială, cu cuvintele „Considerandum autem restat ulterius"[196]. Dar aceste

cuvinte nu implică neapărat că acest capitol ar trebui să termine ansamblul lui *De regno*: prin acest capitol 9 al cărţii I Toma îşi încheie raţionamentul asupra răsplăţilor regelui bun. În plus, acest text nu se află la sfârşitul părţii „De premio regis", ale cărei ultime capitole se ocupă de chinurile tiranului (cap. 10-11). La începutul capitolului 12 al cărţii I, Toma rezumă în mod detaliat conţinutul părţii „De premio regis" şi îl rezumă apoi foarte pe scurt pe cel al tuturor celor trei părţi ale cărţii I. Or, în acest rezumat nu se află nici un element al cărţii a II-a[197]: această constatare confirmă stadiul actual al textului. Prima frază din cartea a II-a („Consequens autem est dictis considerare quid sit regis officium et qualem oporteat esse regem"[198]) ar putea implica partea „De premio regis", dar această frază pare mai degrabă urmarea acestei părţi a cărţii I. După ce a schiţat perspectiva răsplăţii regelui bun, în cartea a II-a Toma trebuie să descrie portretul ideal al acestui rege prin faptele sale, începând cu întemeierea oraşelor sau regatelor şi, mai ales, prin cele ale guvernării[199].

Admitem împreună cu Eschmann că există o altă ruptură în *De regno*, în special în capitolul 3 al cărţii a II-a, capitol care este o *preconsideratio* asupra primatului spiritualului, al clerului şi al Papei faţă de puterea regală. Desigur, acest capitol întrerupe continuitatea raţionamentului primelor patru capitole ale cărţii a II-a, în care exercitarea puterii monarhice este confruntată cu cârmuirea divină a lumii. Dar Toma nu este singurul autor politic al epocii care face aceasta: în legătură cu acelaşi subiect, enciclopedistul dominican, Vincent de Beauvais, introduce şi el mai multe citate din dreptul canonic între părţile *de regibus* şi *de legibus* din compilaţia sa de *scientia politica*[200]. Dat fiind că este vorba despre un *excursus* care, conform logicii tratatului, nu este necesar, dar aproape de nelipsit pentru un frate cerşetor al vremii, acest raţionament nu este deci un corp străin în textul lui *De regno*.

În schițele lor asupra structurii tratatului[201], Eschmann și Dondaine semnalează faptul că ultimele capitole (II, cap. 5-8) ale acestei opere neterminate dezvoltă în mod detaliat aceleași teme („ea que ad regis officium pertinent", cu expresii din Prolog), ca și cele pe care primele capitole (cap. 1-4) ale cărții a II-a le tratează pe scurt[202]. Dar este posibilă o mai bună precizare a acestei constatări. Într-adevăr, Toma ne oferă planul detaliat al ansamblului acestei cărți neterminate, *De regno*. După ce a comparat funcția regelui în regatul său cu cea a lui Dumnezeu în lume (II, cap. 1), Toma împarte în două grupe sarcinile monarhului: pe de o parte, *institutio civitatis/regni*, iar pe de alta, *gubernatio civitatis/regni*. La începutul scurtei enumerări a sarcinilor ce alcătuiesc primul grup (cap. 2), figurează următoarele cuvinte[203]: „Necesse est igitur institutori civitatis et regni primum quidem congruum locum eligere qui salubritate habitatores conservet, ubertate ad victum sufficiat, amoenitate delectet, munitione ab hostibus tutos reddat".

Toma repetă aceste cuvinte aproape literalmente atunci când rezumă, la începutul capitolului 5, conținutul respectiv al ultimelor capitole ale tratatului („In institutione civitatis aut regni, [...] primo quidem est regio eligenda, quam temperatam esse oportet"[204]) și încheie această repetiție în titlurile capitolelor 6-8: „Quod civitas habeat aerem salubrem", „Quod civitas habeat ubertatem propter victum", „Quod civitas sit locus amonus"[205]. Dat fiind acest strâns paralelism, putem considera urmarea pasajului citat din capitolul 2[206] drept tabla de materii exactă a celorlalte părți ale raționamentului detaliat despre *institutio civitatis/regni*, părți pe care Toma în final nu le-a realizat. Chiar dacă nu putem efectua o cercetare de același gen în cazul temei *gubernatio civitatis/regni*, după toate aparențele, capitolul 4 al cărții a II-a rezumă cu aceeași precizie conținutul proiectat, dar nu realizat al raționamentului detaliat al acestei

teme. Putem deci reconstitui de foarte aproape încheierea virtuală a lui *De regno*. Şi, citind „tabla de materii" a părţilor nerealizate din cartea a II-a, constatăm că existenţa reală a acestor părţi n-ar aduce prea multe noutăţi în privinţa temelor examinate mai sus în acest articol.

Molnár Péter
ELTE, Budapesta
(traducere din limba franceză de Tamás Hajnalka)

Note

1. Definiţiile pe care Boethius (*In Isagogen Porphyrii Commenta*, I, 3), Casiodor (*Institutiones*, II, 3, 7) şi Isidor din Sevilla (*Etymologiae*, II, 24, care reia, cu mici modificări, versiunea lui Cassiodor) le-au dat ştiinţei politice şi-au făcut reapariţia la Hugo de Saint-Victor. Acest autor le-a introdus în a sa *Epitome Dindimi in Philosophiam* şi în *Didascalicon* (II, 9), opera sa cea mai răspândită. Vezi R. Baron, „Hugonis de Sancto Victore *Epitome Dindimi in Philosophiam*. Introduction, texte critique et notes", *Traditio*, 11 (1955), pp. 91-148, şi mai ales pp. 108-109, precum şi Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon de studio legendi*, ed. Ch.H. Buttimer, Washington, 1939, pp. 37-38. Vezi şi celelalte definiţii ale ştiinţei politice, care au fost formulate la puţină vreme după operele lui Hugo de Saint-Victor şi sub influenţa acestora din urmă : Richard de Saint-Victor, *Liber exceptionum*, I, 1, 13, ed. J. Châtillon, Paris, 1958, p. 109, şi Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, ed. É. Jeauneau, Paris, 1965, p. 14.
2. Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen* Politica *im späten Mittelalter*, Amsterdam – Philadelphia, 1992, t. I, pp. 4-5.
3. În teza noastră intitulată *Politikatudomány a középkorban az arisztotelészi* Politika *újrafelfedezése elõtt* („Ştiinţa politică în Evul Mediu înainte de redescoperirea *Politicii* lui Aristotel", susţinută la Budapesta în 1998), am examinat textele pe care aceşti autori le-au consacrat ştiinţei politice, precum şi comentariile la *Etica nicomahică*, scrise înainte de introducerea *Politicii* în Occidentul latin, şi mai ales culegerea de comentarii greceşti traduse în latină de Grosseteste şi primul comentariu al lui Albert cel Mare asupra acestui tratat al lui Aristotel.

4. O *translatio imperfecta* a acestei opere, care se încheie cu capitolul 11 al cărţii a II-a, ar fi fost terminată către 1260 potrivit lui F. Bossier, şi în 1266 potrivit lui J. Brams, în timp ce *translatio completa* ar fi fost încheiată în prima jumătate a anului 1265, potrivit lui Bossier şi abia în 1270, potrivit lui Brams. Vezi F. Bossier, „Méthode de traduction et problèmes de chronologie", in J. Brams, W. Vanhamel (eds.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven, 1989, pp. 288-289 şi 292. J. Brams, „Guillaume de Moerbeke et Aristote", in J. Hamesse, M. Fattori (eds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle (Actes du Colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale et l'Università degli Studi di Cassino)*, Louvain-la-Neuve – Cassino, 1990, p. 320.
5. Altminteri, Aristotel îşi pune problema monarhiei ereditare: *Politica*, III, 15, 1286b22-27.
6. În Evul Mediu timpuriu, alegerea şi dreptul ereditar nu s-au exclus reciproc ca izvoare de legitimitate. Yves de Chartres menţionează aceste două titluri constitutive împreună şi în cadrul unui al treilea, consacrarea. Asupra acestui pasaj şi asupra altor texte similare din Evul Mediu timpuriu, vezi F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, Darmstadt, 1962, p. 51, n. 105, pp. 86-89 (mai ales n. 183) şi p. 268. Abbo de Fleury enumeră alegerea împăratului sau a regelui ca una dintre cele trei *electiones generales* (celelalte două fiind cea a episcopului şi cea a abatelui) – vezi *ibid.*, p. 268. Alegerea regilor căzând în desuetudine, particularitatea alegerii împăraţilor a atras reflecţiile politice şi teoretice începând cu a doua jumătate a secolului al XII-lea. Frederic Barbarossa a considerat necesar să-i amintească Papei, încă de la venirea sa, că împăraţii îşi datorează funcţia alegerii (vezi *ibid.*, n. 183, p. 87). Otto de Freising, unchiul împăratului, a considerat alegerea ca privilegiu al funcţiei imperiale: Otto Frisingensis Episcopus, „Gesta Friderici imperatoris", II, 1, in Ottonis et Rahewini, *Gesta Friderici I. imperatoris, in Monumenta Germaniae Historica, Scriptores... in usum scholarum... editi*, t. XLVI, ed. G. Waitz, B. v. Simson, Hanovra – Lipsiae, 1912, p. 103. Cu o viziune total opusă, Alfons Înţeleptul, rege în Castilla şi León (dar şi pretins *ales* la tronul imperial din 1257), declară superioritatea regalităţii ereditare faţă de imperiul electiv în colecţia sa de legi *Siete Partidas* (II, 1, 8). *Códigos españoles y coleccion legislativa...*, t. III: *Siete Partidas*, ed. D.J. Muro Martinez, Madrid,

1881, t. I, p. 174. Acest cod de legi castiliene ar fi fost redactat între 1256 şi 1265 (vezi J. Lalinde Abádia, *Siete Partidas, in Lexikon des Mittelalters*, München – Zürich, 1977-1999, col. 1878). Dacă dăm crezare mărturiei lui Matthieu Paris, curtea franceză din aceeaşi perioadă avea concepţii similare. Când, în 1239, în lupta împotriva familiei Hohenstaufen, Grigore al IX-lea a oferit coroana regilor Romei lui Robert d'Artois, ambasadorii Sfântului Ludovic i-ar fi spus lui Frederic al II-lea însuşi că mai mult trebuie să înseamne pentru contele d'Artois a fi fratele unui rege ce-şi datorează tronul „dreptului de sânge" decât să obţină o funcţie aleasă, fie ea şi de maiestate imperială (vezi Matthew Paris, *Chronica majora*, ed. H.R. Luard, Rolls Series, 57, 3, t. III, Londra, 1876, pp. 626-627). Problema particularităţii alegerii imperiale a apărut şi în mediul scolastic. Petrus Cantor, profesorul dominant în Facultatea de teologie din Paris spre sfârşitul secolului al XII-lea, îşi pune problema diferenţei între funcţia electivă a împăraţilor şi cea a regilor ereditari, dar se mulţumeşte cu un răspuns destul de simplu: amândouă soluţiile sunt dictate de Providenţă (vezi Pierre le Chantre, *Summa de sacramentis et animae consiliis. Troisième partie* [III, 2a]: *Liber casuum conscientiae* – 1, 185, ed. J.-A. Dugauquier, Louvain – Lille, 1963, p. 101). Potrivit aceluiaşi autor, odinioară regii erau aleşi de *populus*, ceea ce afirmă într-un pasaj inedit al comentariului său biblic (*ad* II Reg. 16,6). Vezi J.W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, Princeton, 1970, t. II, p. 115.

7. Vezi *Politica*, III, 16, 1287a19-b8, şi *Etica nicomahică*, V, 10, 1134a35-b1. *Cf. Politica*, III, 11, 1282b1-6, şi III, 15, 1286a7-21.
8. În una (q. 92: *De obedientia*) din ale sale *Quaestiones diversae*, scrise la cumpăna dintre secolele XII şi XIII, Stefan Langton, în vremea aceea profesor de teologie la Paris, cardinal şi arhiepiscop de Canterbury mai târziu, foloseşte termenii *regnum* şi *respublica* drept echivalente respectiv pentru *regimen unius* şi *regimen plurium*, caz rar printre savanţii vremii, mai ales în ceea ce priveşte interpretarea la *respublica*. Vezi F.M. Powicke, *Stephen Langton*, Oxford, 1928, p. 95. Desigur, existenţa în trecut a guvernelor republicane ale Antichităţii era bine cunoscută, dar, înainte de sfârşitul secolului al XIII-lea, aceste regimuri cu oamenii lor de stat şi militarii, mai ales cele ale republicii romane, n-au fost preţuite ca atare (vezi Ch.T. Davis, „Ptolemy of Lucca and the Roman Republic", *Proceedings of the American Philosophical Society*, n. 118 [1974], pp. 30-50).
9. J.A. Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, 1987, pp. 94-95. Înainte de sfârşitul secolului al XIII-lea, n-au fost decât doi doctori în drept, cardinalul Hostiensis, printre

canoniști, și Jacques de Révigny pentru dreptul civil, care au conceput existența acestor orașe-state, dar n-au recunoscut decât *de facto* suveranitatea exercitată de acestea, deși, în aceeași perioadă, mai mulți canoniști au acceptat suveranitatea *de iure* a regatelor în fața pretențiilor imperiale (vezi S. Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, Milano, 1951).

10. *Politica, Alberti Magni Opera omnia..., cura ac labore A. Borgnet* [ed. Borgnet], t. VIII, Paris, 1891. În trecut, cercetările au dus la propunerea anilor 1261-1262 pentru alcătuirea acestui comentariu (vezi J.A. Weisheipl, „The Life and Works of St. Albert the Great", in J.A. Weisheipl [ed.], *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto, 1980, p. 39). Potrivit lui H.-F. Dondaine și L.-J. Bataillon, editori ai lucrării *Sententia libri Politicorum* a Sfântului Toma din Aquino, Albert ar fi scris această operă între 1263 și 1267 (pe scurt, în jur de 1265). Editorii leonini constată și ei că acest comentariu al lui Toma (a cărui redactare, după ei, se situează între 1269 și 1271) depinde, în anumite locuri, de cel al fostului său dascăl (vezi H.-F. Dondaine, L.-J. Bataillon, „Préface", in Sancti Thomae de Aquino, *Sententia libri Politicorum. Sancti Thomae de Aquinatis... Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M. edita* [*ed. Leonina*], t. XLVIII, Roma, 1971, pp. A8 și A10). Această concluzie, pe care editorii leonini o formulaseră cu o oarecare ezitare, a fost confirmată de cercetările recente ale lui F. Cheneval. Potrivit unei examinări a *divisiones textus* de la începutul acestor două comentarii, cercetătorul elvețian a luat poziție hotărâtă în favoarea anteriorității comentariului lui Albert cel Mare față de cel al lui Toma. Vezi F. Cheneval, „Considérations presque philosophiques sur les commentaires de la *Politique* d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, n. 45 (1998), pp. 56-83, mai ales pp. 64-72 (acest volum al revistei este o *Festschrift* Zénon Kaluza, publicată sub titlul *Albert le Grand et sa réception au Moyen Âge*). Ținând seama de datele pe care le propun F. Bossier și J. Brams pentru *translatio completa* a *Politicii* (vezi *supra*, n. 4), trebuie să ducem data elaborării comentariului lui Albert cel Mare spre sfârșitul perioadei indicate de editorii leonini sau chiar până la debutul perioadei în care, începând din 1269, Albert și-a reluat activitatea de învățământ la *studium generale* în ordinul său, la Köln. Într-o comunicare electronică din 5 decembrie 2001, M. Henryk Anzulewicz (Albertus Institut, Köln) fixează data redactării *Politicii* lui Albert cel Mare spre 1264 sau puțin după aceea.

11. G. Vuillemin-Diehm, M. Rashed, „Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote: Laur. 87. 7 et Laur. 81. 18", *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 64 (1997), pp. 136-198, mai ales pp. 175-178.
12. *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libr. II-III sive „Ethica Vetus" et Translationes Antiquiores quae supersunt sive „Ethica Nova", „Hoferiana", „Borghesiana"*, ed. R.-A. Gauthier, *Aristoteles Latinus*, XXVI, 2, Leiden – Bruxelles, 1972; vezi fragmentele clasificării regimurilor politice: p. 122. Potrivit lui Gauthier, *Ethica borghesiana*, care include aceste fragmente, a fost folosită de Albert cel Mare încă înainte de 1240 (vezi R.-A. Gauthier, *Ethica Nicomachea. Praefatio*, *Aristoteles Latinus*, t. XXVI, 1, Leiden – Bruxelles, 1974, p. CX).
13. „Liber Nicomachie", in *Aristotelis Opera omnia cum Averrois Cordubensis Commentariis*, t. III, Veneţia, 1550, f. 1rb-79rb. Revenim asupra acestui text într-un articol în curs de apariţie: „*Liber Nicomachie* et la science politique", in *Averroès et son temps*, Lyon, 2002. Asupra datării pentru *Liber Nicomachie* şi *Summa Alexandrinorum*, vezi Gauthier, 1974, pp. CXLIX-CL.
14. Vezi textul în C. Marchesi, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale*, Messina, 1904, pp. XLI-LXXXVI. Neavând posibilitatea de a consulta această ediţie, vom utiliza o altă versiune a acestui *compendium*, care se află în „caietul de studii" al lui Engelbert din Admont, în G.B. Fowler, „Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont", *AHDLMA*, 49 (1982), pp. 195-252. Merită observat că Hermann a tradus un alt text arab, comentariul la *Retorica* lui al-Fârâbi, care trebuie să fi cuprins o altă versiune a clasificării regimurilor politice, dar, de fapt, acest text se opreşte înainte de pasajul în chestiune (I, 8, 1365b29-1366a8). „Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi", traducere latină de Hermann Germanicul, ed. M. Grignaschi, in Al-Fârâbi, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique*, ed. J. Langhade – M. Grignaschi, Beyrouth, 1971, pp. 123-252.
15. *Liber Nicomachie*, VIII, 10, ed. cit., f. 59vb. *Summa Alexandrinorum*, IX, 4, ed. cit., pp. 234-235.
16. *Li Livres dou Trésor*, II, 44, ed. F.J. Carmody, Berkeley – Los Angeles, 1948, p. 211: „Seignouries sont de.iii. manières, l'une est des rois, la seconde est des bons, la tierce est des communes, laquelle est la très millour entre ces autres". Vezi textul „tradus": *Summa Alexandrinorum*, IX, 4, ed. cit., p. 234: „Principatus autem civiles tres sunt, scilicet principatus regum et principatus bonorum sive magnatum, et principatus comitantium. Omnium vero optimatus est principatus regum".

17. H.P.F. Mercken, „Introduction", in *The Greek Commentaries on the Nicomachea Ethics of Aristotle in the translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln († 1253)*, t. I : *Eustratius on Book I and the Anonymous Scholia on the Books II, III and IV*, ed. H.P.F. Mercken, Leiden, 1973, p. 45.
18. Ediţia specială a traducerii originale a lui Grosseteste: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive Liber Ethicorum. A. Recensio pura, Aristoteles Latinus*, XXVI, 3, ed. R.-A. Gauthier, Leiden – Bruxelles, 1972. Ediţia versiunii revizuite: *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive Liber Ethicorum. B. Recensio recognita, Aristoteles Latinus*, XXVI, 4, ed. R.-A. Gauthier, Leiden – Bruxelles, 1973.
19. Asupra acestui comentariu de origine bizantină, vezi H.P.F. Mercken, „The Greek commentators on Aristotle's *Ethics*", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, Ithaca/NY, 1990, pp. 407-443.
20. *Notule*-le inserate în textul comentariului sunt publicate (în paranteze) împreună cu acesta, în timp ce celelalte rămân a fi editate, o sarcină pe care Mercken doreşte să o realizete în vol. V al ediţiei comentariului de origine bizantină al *Eticii* (vezi H.P.F. Mercken, „Preface", in *The Greek Commentaries...*, t. III : *The Anonymous Commentator on Book VII, Aspasius on Book VIII, and Michael of Ephesus on Books IX and X*, ed. H.P.F. Mercken, Leuven, 1991, p. VII, şi *idem*, „Introduction", *ibid.*, p. 64). În aşteptarea ediţiei complete la *notule*, vezi S.H. Thomson, „The *Notule* of Grosseteste on the Nicomachean Ethics", *Proceedings of the British Academy*, 1933, pp. 195-213.
21. *The Greek Commentaries...*, t. III, ed. cit., VIII, 10, p. 160 : „Principatus enim finis est pax subiectorum et concordia, quae magis provenit sub uno capite quam sub pluribus, et naturalis est unum corpus unius universitatis uno participere capite quam pluribus".
22. *Ibid.*, VIII, 11, pp. 169-170 : „Est itaque, ut praedictum est, democratia minor malitia tyrannide et oligarchia eo in minus transgreditur ; tyrannis autem pessima, oligarchia vero media. Sed quomodo verum est democratiam minorem aliis esse malitiam ? Videtur enim aliis esse maiorem. Si enim in democratia omnes principantur, in tyrannide autem et oligarchia hac quidem pauci, hac autem unus ; deterius autem est multos pravos principari quam et paucos vel et unum ; deterior ergo et democratia aliis transgressioribus. Haec autem consequentia bona esset, si principantes in democratia essent tantae vel maioris pravitatis et tam unanimes in sua pravitate et tam potentes ad nocendum, quantae pravitatis et unanimitatis et

potentiae ad nocendum sunt pauci in oligarchia vel unus in tyrannide. Sed quidquid accidat de aequalitate seu maioritate pravitatis et potentia ad nocendum, vix aut numquam accidet in democratia tanta unanimitas et una nocendi voluntas, quanta in oligarchia aut tyrannide. Licet enim unus malus etiam sibi ipsi non conveniat sed secum dissideat, facilius tamen et frequentius contingens est unum sibi in aliquo malo perpetrando concordare quam plures, et paucos quam numerosiores. Est igitur in democratia maior quam in aliis nocendi repressio; in tyrannidem autem minima".

23. *Super Ethica. Commentum et quaestiones*, t. I-II, *Alberti Magni Opera omnia... edidit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside* [*ed. Coloniensis*], t. XIV, 1-2, ed. W. Kübel, Monasterii Westfalorum, 1968-1987. Asupra datei comentariului, vezi *ibid.*, pp. V-VI. Începând cu această operă, Albert cel Mare citează (sub numele de *Commentator*) comentariul tradus de Grosseteste. R.-A. Gauthier îi reproșează lui W. Kübel titlul neautentic dat comentariului (versiunea autentică fiind *Lectura*) și ortografia modernizată a textului (vezi R.-A. Gauthier, „Introduction", in Aristotel, *L'Éthique à Nicomaque*, eds. R.-A. Gauthier, Y. Jolif, t. I, Louvain – Paris, 1970, n. 123, p. 123).

24. *Op. cit.*, VIII, 10, q. 1 (*ante comm. litt.*), *sol.*, ed. cit., p. 631: „...urbanitatis ratio per prius salvatur in rege, quando unus praeficitur; hoc enim decentius est, quia in toto mundo motus provenit ab uno primo motore, et iterum est facilius sic gubernare rem publicam, quia multi non ita concordant sicut unus ad seipsum".

25. *Ibid.*, VIII, 11, q. 2, *ad* 7, ed. cit., p. 635: „Sicut probat Boethius in Arithmetica [I, 7] omnis multitudo procedit ex aliquo uno et reducitur ad unum; sed ad unum non potest multitudo regibilium reduci nisi aliquo regente; ergo naturale est, quod multitudo hominum aliquo uno regatur".

26. *Ibid.*, *ad* 8, ed. cit., p. 636: „...quod multitudo regatur per unum, natura docuit multa animalia, sicut patet in apibus et gruibus".

27. Ibid., ad 9, ed. cit.: „Praeterea, homo inter omnia inferiora est simillimum caelo; sed in caelo ita est, quod omnes motus reguntur ab uno motore".

28. *Ibid.*, *ad* 10, ed. cit.: „Praeterea, in XI Metaphysicae [XII, 10, 1076a4] probat Philosophus, quod totus mundus ordinatur ad unum; sed homo, qui dicitur minor mundus, habet similitudinem maioris mundi". În răspunsul său, Albert cel Mare acceptă argumentele citate în această notă și în cele trei note precedente (vezi ed. cit., *resp. ad* 7-10, ed. cit.). Despre pasajul menționat din *Metafizica*, vezi *infra*, n. 37.

29. *Ibid. sol.*, ed. cit. : „Dicendum, quod cum homines sint per naturam ordinati ad aliquod unum bonum participandum, oportet, quod per aliquod unum regulentur ad illud".
30. *Ethica*, ed. Borgnet, t. VII, Parisiis, 1891. În ceea ce privește data aproximativă a elaborării acestui comentariu, cercetătorii n-au căzut de acord : F. Pelster a propus perioada între 1268 și 1270, J. Dunbabin înclină spre începutul acestei perioade (1267/8), R.-A. Gauthier, în ceea ce-l privește, situează între 1263 și 1267 elaborarea acestei opere, în timp ce J.A. Weisheipl avansează o dată și mai anterioară (1261/1263) celorlalte, dar, recent, H.P.F. Mercken pare să se întoarcă la perioada propusă de Pelster (editorul comentariului de origine bizantină menționează anii dintre 1267 și 1270). Vezi : F. Pelster, „Um die Datierung von Alberts des Grossen Aristotelesparaphrase", *Philosophisches Jahrbuch*, 48 (1935), pp. 458-461 ; J. Dunbabin, „The Two Commentaries of Albertus Magnus on *Nicomachean Ethics*", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 30 (1963), p. 245 ; Gauthier, 1970, p. 123, n. 123 (în prima ediție a acestei introduceri, în 1958, Gauthier a urmat încă poziția lui Pelster : p. 79, n. 236) ; J.A. Weisheipl, „Albert's Works on Natural Sciences in Probable Chronological Order", in *Albertus Magnus and the Sciences...*, p. 575 ; *idem*, „The Life and Works...", in *ibid.*, p. 39 ; Mercken, 1990, p. 441. Într-o comunicare electronică din 27 noiembrie 2001, M. Henryk Anzulewicz (Albertus Institut, Köln) situează spre 1262 alcătuirea acestui comentariu. El adaugă, de altfel, că această dată nu este decât o ipoteză de lucru, deoarece ar fi nevoie de cercetări mai aprofundate privind acest punct foarte puțin elucidat al cronologiei albertiene. În ceea ce privește publicațiile recente, n-am avut posibilitatea de a consulta cartea lui J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster/W., 2001.
31. *Op. cit.*, VIII, 3, 2, ed. cit., p. 540 : „Harum autem urbanitatum perfectissima regnum est, quod consistit ex omnium ordine ad unum secundum perfectissimam justitiae gubernationem. Propter quod dicit Dionysius [*De divinis nominibus*, c. 12], quod regnum est omnis finis et ornatus et legis et ordinis distributio. (...) Unde in rege totius gentis bonum est, quod divinissimum esse diximus in primo hujus scientiae libro". *Cf. ibid.*, I, 3, 14, ed. cit., p. 48. În acest ultim pasaj, Albert citează și remarca lui Eustratios (fiind integrat în comentariul de origine bizantină la *Etica*, de aceasta a fost tradusă de Grosseteste), potrivit căreia „politicus maxime Deo assimilatur" (vezi *The Greek Commentaries...*, t. I, p. 29). Citatul din

De divinis nominibus se regăseşte în comentariul la *Politica* lui Albert cel Mare (vezi *Politica*, III, 5, ed. cit., pp. 237-238).

32. *Super Matthaeum*, VI, 10, *ed. Coloniensis*, t. 21/1, ed. B. Schmidt, Monasterii Westfalorum, 1987, p. 192: „Et intellectus Philosophi est, qui si non esset in uno, sed posset fieri divisio et schisma et per consequens desolatio, quia, sicut dicitur Matth. XII[,25] et Luc. XI[,17], omne regnum in se divisum desolabitur et domus super domum cadet. Et monstruosa res est corpus, quod habet plura capita. Et adhuc, in omnibus naturalibus et disciplinalibus omnis multitudo reducitur ad unum". Potrivit editorului, acest comentariu a fost scris între 1257 şi 1264 sau, mai exact, între 1257 şi 1260 (vezi *ibid.*, p. XVI).

33. *Op. cit.*, VIII, 10, q. 2 (*ante comm. litt.*), *resp. ad* 1, ed. cit., p. 632: „Ad primum dicendum, quod democratia est simpliciter peius quam tyrannis, quia in tyrannide saltem manet ordo ad unum superiorem et manet ordo potestatis, quamvis ille abutatur. Sed in democratia nihil manet, quia totus ordo civilitatis confunditur, quia plebs non-plebs efficitur et ideo etiam magis nocet communitati, quamvis minus noceat alicui privato; sed secundum quid tyrannis est peior, secundum quod est oppositum maiori bono". *Cf. ibid. resp. ad* 5, ed. cit.

34. *Op. cit.*, VIII, 3, 5, ed. cit., p. 546: „Sed ad hoc dicendum, quod democratia minimum nocumenti est. Quamvis enim plurium et aequalium est, non tamen conveniunt ad nocendum. Tyrannus autem licet unus sit, tamen referatur ad multos: et sic concordiam habet ad nocendum et pessimandum sine contradictionis impedimento, et multis nocet: eo quod ad omnes referatur, democratia ad quosdam tantum, ad eos scilicet qui ad officium democraticae potestatis sunt ordinati. Quando vero democratia dicitur pessima, non ideo dicitur pessima quia multum pessimet: sed dicitur respective pessima, quia scilicet non est urbanitas nisi secundum quid, quod corrumpit timocratiam. Timocratia enim videtur principatus in pretio esse, nec divini boni. Et cum timocratia minus bona sit inter urbanitates, et democratia corruptio sit ejus, inter omnia minorem similitudinem habet cum bono democratia: et hoc modo dicitur pessima esse". *Cf.*, *ibid.* III, 5, 2, ed. cit., pp. 541-542. Regăsim ultimele argumente asupra timocraţiei în primul comentariu la *Etica* lui Albert cel Mare (*op. cit.*, VIII, 10, q. 1 [*ante comm. litt.*], *sol.*, ed. cit., p. 631, şi VIII, 11, q. 4, *sol.*, p. 637) şi printre remarcele lui Robert Grosseteste (*ibid.*, VIII, 10, in *The Greek Commentaries...* t. III, pp. 159-160). În ceea ce priveşte problema regimurilor politice, se

pot deosebi totuși diferențe considerabile în opera lui Albert cel Mare. Comentariul său la *Sentințele* lui Petrus Lombardus și primul său comentariu la *Etica* se prezintă ca reprezentând o primă evaluare a acestei probleme ; în continuare a elaborat o versiune mai originală, în cel de-al doilea comentariu al său la *Etica* și în comentariul său la *Evanghelia după Sfântul Matei*; și, în sfârșit, și-a dezvoltat doctrina magistrală în comentariul la *Politica*. Ne propunem să revenim asupra acestui subiect într-un viitor articol.

35. Articol reluat în A. Pelzer, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain – Paris, 1964, p. 282.
36. *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, 24, 2, 1/a *ag* 3, *S. Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico...*, ed. R. Busa, Stuttgart – Bad Canstatt, 1980, t. I, p. 573 : „Praeterea secundum Philosophum in 8o Ethic., regimen quo unus tantum principatur, est nobilius regimen communitatis quam aristocratia qua diversi in diversis officiis constituuntur". Toma a început acest comentariu, operă de sinteză din tinerețea sa, în 1252 și l-a încheiat după ce a obținut „doctoratul" (1256). Vezi J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Fribourg – Paris, 1993, p. 485.
37. *Summa Theologiae*, IIa IIae, 50, 1 *resp. ad* 2, Milano, 1988 (această versiune a *Editiones Paulinae* reia, în format manual, textul *ediției leonine)*, p. 1308 : „...regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII *Ethic.*". Vezi și *ibid.*, Ia, 108, 1 *ad* 1, ed. cit. p. 502 : „Sed optima dispositio est multitudinis secundum quod continetur sub uno principatu ; ut patet per Philosophum XII *Metaphys.* et in III *Politic*". „Merită observat aici citatul greșit din *Politica* : de fapt, în textul citat, Filosoful nu se pronunță clar pentru nici un regim politic. În ceea ce privește citatul din *Metafizica*, XII, 10 (1076a4), este, la rândul său, un citat din *Iliada* (II, 204).
38. Flüeler, 1992, t. I, pp. 24-27. Toma a scris *Prima Pars* între 1265 și 1268, *Secunda Pars* către 1271-1272 (vezi Torrell, 1993, p. 487).
39. *Summa contra Gentiles. Textus Leoninus diligenter recognitus*, I, 42, Milano – Roma, 1961-1967, t. II, p. 52 : „In quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat : unde inter principatus est potissima monarchia, sive regnum. Multorum etiam membrorum unum est caput". Vezi și *ibid.*, IV, 76, ed. cit., t. III, p. 384 : „Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum : quod patet ex fine regiminis, qui est pax ; pax enim et unitas subditorum est finis regentis ; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi". Versiunea finală a acestui tratat a fost încheiată între 1260 și 1265, vezi Torrell, 1993, p. 486. La acea vreme, Toma

încă nu cita literalmente *Politica*, despre care nu avea decât informaţii disparate (vezi Flüeler, 1992, t. I, pp. 21-22). Asupra temei regelui-*caput*, vezi *infra*, n. 55.

40. *Summa Theologiae* Ia, 103, 3 *resp.*, ed. cit., p. 482: „Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis".

41. Asupra originii acestei expresii şi a utilizării ei la mijlocul secolului al XIII-lea, vezi, înainte de toate R.L. Benson, „*Plenitudo potestatis.* Evolution of a Formula from Gregory IV to Gratian", in *Studia Gratiana*, t. XIV: *Collectanea Stephan Kuttner*, t. IV, Bononiae, 1967, pp. 195-217, şi J.A. Watt, „The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists", *Traditio*, 20 (1964), pp. 179-317.

42. *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, 24, 2, 1/a *ra* 3, ed. cit., p. 573: „Ad tertium dicendum, quod in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes regem, non tamen excludunt ministrorum potestates quae sunt participationes quaedam regiae potestatis; et similiter est in ordine. In aristocratia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes". Pentru alte texte, în care Toma atribuie regelui *plenitudo potestatis*, vezi *infra*, n. 107-109. Aceeaşi expresie se regăseşte la Sfântul Bonaventura, vezi *infra*, n. 59.

43. *De regno ad regem Cypri*, in *ed. Leonina*, ed. H.-F. Dondaine, t. XLII, Roma, 1979, pp. 449-471. Editorul tratatului a urmat poziţia, de altfel nesigură, a cercetărilor care situează spre mijlocul anilor 1260 elaborarea lui *De regno* (vezi H.-F. Dondaine, „Préface", in *ibid.*, p. 425). Mai recent, Ch. Flüeler plasează *De regno* printre operele lui Toma care dovedesc cunoaşterea ansamblului *Politicii*; datele citate se explică prin datele celorlalte opere din aceeaşi perioadă (vezi Flüeler, 1992, t. I, p. 28).

44. *Op. cit.*, I, 1, ed. cit., pp. 449-451.

45. *Ibid.*, I, 2 (9-13 şi 22-48 – detalii), ed. cit., p. 451: „Bonum autem et salus consociate multitudinis est ut eius unitas conseruetur, que dicitur pax; qua remota socialis uite perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi fit onerosa... Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis seruandam, tanto erit utilius; Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum quam plures, (...) Vtilius igitur est regimen unius quam plurium. Amplius, manifestum est quod plures multitudinem nullo modo regerent si omnino dissentirent; (...) Vniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum; melius igitur regit unus quam plures

ex eo quod appropinquant ad unum. Adhuc, ea que secundum naturam sunt optime se habent, (...) Omne autem naturale regimen ab uno est : in membrorum enim multitudine est unum quod principaliter mouet, scilicet cor ; et in partibus anime una uis principaliter presidet, scilicet ratio ; et in apibus unus rex, et in toto uniuerso unus Deus omnium factorum et rector. Et hoc rationabiliter : omnis enim multitudo deriuatur ab uno". Vezi exemplul albinelor şi comparaţia între rege şi raţiune în alte pasaje din *De regno*, *infra*, n. 55.

46. *Ibid.*, *Prol.* (7), ed. cit., p. 449.
47. *Ibid.*, I, 2 (54-56), ed. cit., pp. 451-452 : „Hoc enim experimentis apparet. Nam prouincie uel ciuitates que non reguntur ab uno dissentionibus laborant et absque pace fluctuant... E contrario uero prouincie et ciuitates que sub rege uno reguntur pace gaudent, iustitia florent et affluentia rerum letantur". Putem considera unele oraşe-state italiene ca modele ale celor dintâi, iar regatul Sfântului Ludovic ca model al celor din urmă regimuri menţionate de Toma. Vezi alte argumente extrase din viaţa politică a epocii, *infra*, n. 51, şi în acelaşi tratat al lui Toma : *ibid.*, I, 10 (123-125), ed. cit., p. 462 (domnia tiranului nu durează mult timp). Toma nu renunţă la o aluzie la Hohensaufen (*ibid.*, I, 11 [26-34], ed. cit., p. 463) : „Adicitur autem ad eorum [scil. tyrannorum] impenitentiam quod omnia sibi licita estimant que impune sine resistentia facere potuerunt ; unde non solum emendare non satagunt que mala fecerunt, sed sua consuetudine pro auctoritate utentes, peccandi audaciam transmittunt ad posteros, et sic non solum suorum facinorum apud Deum rei tenentur, sed etiam eorum quibus peccandi occasionem reliquerunt".
48. *Ibid.*, I, 3 : „Quod regimen tyranni est pessimum". *Ibid.*, pp. 452-453. Aşa cum arată editorul tratatului, Toma abuzează în acest capitol de un citat din Sallustius (*Bellum Catilinae*, VII, 2). Potrivit istoricului roman, regii nu au încredere în supuşi buni ; Toma înlocuieşte *reges* cu *tyranni* (*ibid.*, I, 3 [88-89], ed. cit., p. 452).
49. *Ibid.*, I, 4 (1-7 şi 59-62), ed. cit., pp. 453-454. Rudenia generică între monarhie şi tiranie (fiind, amândouă, *regimina unius*) joacă un rol arhitectonic în continuarea cărţii I din *De regno*. Pentru aspectul structural al acestui text, vezi *infra*, n. 192.
50. *Ibid.*, I, 4 (8-58), ed. cit. Evocând vremurile măreţe ale republicii romane, Toma admite, totuşi că cei guvernaţi sunt gata de sacrificii mai grele sub *regimen plurium* decât supuşii unei monarhii.
51. *Ibid.*, I, 5 (36-43 şi 47-51), ed. cit., p. 454 : „Amplius, non minus contingit in tyrannidem uerti regimen multorum quam unius, sed

forte frequentius. Exorta namque dissensione per regimen plurium, contingit sepe unum alios superare et sibi soli multitudinis dominium usurpare: quod quidem ex hiis que pro tempore fiunt manifeste inspici potest. Nam fere omne multorum regimen est in tyrannide terminatum, (...) Et uniuersaliter si quis preterita facta et que nunc fiunt diligenter consideret, plures inueniet exercuisse tyrannidem in terris que per multos reguntur, quam in illis que gubernantur ab uno".

52. *Ibid.*, I, 5 (20-22 şi 27-32), ed. cit.: „Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum... Si uero unus presit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; ac si a bono communi intentionem auertat, non statim sequitur ut totaliter ad subditorum oppressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens...".

53. *Ibid.*, I, 5 (4-13), ed. cit.: „Ex monarchia autem, si in tyrannidem conuertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum quando corrumpitur. Dissensio enim que plerumque sequitur ex regimine plurium contrariatur bono pacis, quod est precipuum in multitudine sociali; quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis quod in totam communitatem deseuiat".

54. *Ibid.*, I, 6, ed. cit., pp. 455-456.

55. *Ibid.*, II, 1-2 (1-17), ed. cit., p. 464. În ceea ce priveşte „regatul" albinelor, Toma semnalează că acestea ascultă de „regele lor" *per instinctum naturae*, în timp ce în monarhia umană *per rationem unius hominis regitur multitudo* (*ibid.*, II, 1 [25-32], ed. cit.). Cele două aspecte ale cârmuirii divine a universului, mai ales *institutio civitatis/regni* şi *gubernatio regni*, vor deveni, în continuare, principiile arhitectonice ale acestei cărţi neterminate din *De regno* (*ibid.*, II, 2 [1-17], ed. cit.).

56. „Quaestiones disputatae de perfectione evangelica", IV, 3: „De obedientia summo Pontifici debita", in S. Bonaventurae, *Opuscula varia theologica, S. Bonaventurae... Opera omnia... edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura...* [*ed. Quaracchi*], t. V, *Ad Claras Aquas prope Florentiam*, 1891, pp. 189-198. Pentru data elaborării operei, vezi J.-G. Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris, 1988, p. 210. Atenţia asupra acestei probleme ne-a fost atrasă de R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam, 1989, pp. 153-155. Pentru teoriile politice şi ecleziologice ale disputei „seculari-regulari", vezi Y. Congar, „Aspects

ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle et le début du XIV^e^ siècle", *AHDLMA*, 28 (1961), pp. 35-151.

57. *Op. cit.*, *sol.*, ed. cit., p. 194 : „Requirebat enim hoc ordo universalis iustitiae et quantum ad iustitiam naturalem et quantum ad civilem et quantum ad caelestem sive spiritualem. Naturalis namque iustitia, per quam ordinantur elementa mundi et tota machina universi, requirit, quod inter corpora locantia unum sit primum corpus locans, inter mobilia unum primum mobile, inter lucentia unum principaliter irradians, inter motores unus primus motor, et universaliter in quolibet genere sit unum primum, per quod mensurentur omnia, quae in illo genere continentur. Naturalis etiam iustitia in minori mundo requirit, quod unum sit membrum principale, a quo caetera recipiant influentiam secundum veritatem, ut cor, secundum evidentiam, ut caput ; quod una etiam sit virtus principaliter omnium virium animae et totius hominis regitiva, scilicet liberum arbitrium. Civilis etiam iustitia requirit, quod unus sit principalis iudex, a quo fiat causarum finalis decisio ; unus etiam principalis dux et rector, a quo fiat iuris latio, ne pro divisione capitum schisma et divisio in corpore reipublicae oriatur, et paribus contradicentibus iudicibus, si nullus sit iudex supremus, nunquam litigium terminetur. Caelestis etiam ordo hoc habet, quod omnes spiritus sub obedientia unius supremi Spiritus, (...) ordinatissime disponuntur". *Cf. ibid.*, *ad* 15-24, ed. cit., p. 192.
58. *Ibid.*, *resp.*, ed. cit., pp. 194-195 : „Requirit etiam hoc unitas ipsius Ecclesiae. Cum enim ipsa Ecclesia una sit hierarchia, unum corpus et una sponsa ; necesse est, quod unum habeat hierarcham praecipuum, unum caput et unum sponsum ; et quoniam huiusmodi unitas non tantum est in Ecclesia secundum interiorem influentiam charismatum, verum etiam secundum exteriorem dispensationem ministeriorum : hinc est, quod ipsius Ecclesiae non tantum est hierarcha praecipuus, caput et sponsus ipse Iesus Christus, qui interius ipsam Ecclesiam regit, vivificat et fecundat ; verum etiam exterius unus debet esse minister praecipuus, tenens locum hierarchae primi, capitis et sponsi, ut Ecclesia non tantum interius, verum etiam exterius in unitate habeat conservari.... Ecclesia quia una est columba, unus episcopatus, unum corpus ; super unum pastorem praecipuum fundari debuit, scilicet Petrum, tanquam super unum episcopum et caput et sponsum".
59. *Ibid.*, p. 195 : „Requirit etiam soliditas utriusque [scil. universalis iustitiae et Ecclesiae]. Nam sicut dicit Philosophus, virtus, quanto

est magis unita, tanto plus est infinita [Liber de causis prop. 17]; quod quidem verum est et quantum ad permanentiam et quantum ad influentiam et quantum ad praeeminentiam. Quantum ad permanentiam: quia, sicut divisio parit interitum, sic maior unitio dat firmitatem et robur, unde et tota firmitas ipsius Ecclesiae principaliter manat a soliditate unius Petrae et unius Petri, qui est vicarius Petrae. (...) Quantum etiam ad influentiam: quia virtus magis unita magis est potens; et quanto potentior est in efficacia, tanto eius influentia potior in effectum: unde plenitudo potestatis in solo uno Pontifice debuit collocari... Postremo, etiam quantum ad praeeminentiam facit: quia virtus magis unita minus est alii obnoxia, ac per hoc magis est libera; quia etiam magis unita magis tenet rationem primi et summi, (...) unde unitas summi Pontificis sola est, quae confert totali Ecclesiae praeeminentiam dignitatis. Ac per hoc, sicut in capite ad totius corporis ornamentum collectio fit sensuum universorum; sicut in ipso summo Pontifice debet esse universarum collectio dignitatum". În *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*, vorbind despre ministrul general al franciscanilor, Sfântul Bonaventura reafirmă necesitatea principiului monarhic. Vezi *op. cit.*, VIII, 2, *ed. Quaracchi*, t. VIII, p. 427: „Tangendo autem eius [scil. ministris generalis] auctoritatem et humilitatem notat [Regula] etiam unitatem, dicens unum de Fratribus istius Religionis, quia sine uno capite nulla respublica stare bene potest. Unde unum Apostolum Dominus praefecit caeteris; Ezechielis trigesimo quarto [Ezech. 34,23]: Suscitabo super eas pastorem unum, qui pascat eas, servum meum David; Matthaei duodecimo [Matth. 12,25]: Omne enim regnum in se divisum desolabitur". S. Clasen, care apără autenticitatea acestui tratat, situează către anii 1270-1272 alcătuirea acestuia (vezi S. Clasen, „Bonaventuras *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*", in J.-G. Bougerol [ed.], *S. Bonaventura, 1274-1974*, t. II, Grottaferrata, Roma, 1973, pp. 531-570, mai ales p. 569).

60. *Collationes in Hexaemeron*, V, 19, *ed. Quaracchi*, t. V, p. 357. Pentru data operei, vezi Bougerol, 1988, p. 237.
61. *Collationes in Hexaemeron*, V, 19, ed. cit., p. 357.
62. *Ibid.*: „David fuit sanctissimus; Salomon, etsi lubricissimus, tamen sapiens; Roboam stultus, quia divisit regnum. Romani per artem diaboli elegerunt Diocletianum... Unde quamdiu Romani illos qui praeessent, elegerunt, sapientissimos elegerunt; et tunc bene gubernata est respublica; sed postquam ad successionem venerunt, totum fuit destructum".

63. Este oare vorba aici despre opinia politică a autorului, originar dintr-o comună italiană mică? Este mai degrabă glasul unui frate cerşetor, membru al unui ordin a cărui organizare are ca element-cheie alegerea? Sau este poziţia unui supus al Sfântului Imperiu? Este oare concluzia luptei politice formulate de ferventul partizan al papalităţii care tocmai a învins dinastia Hohenstaufen?
64. Aşa cum am văzut mai sus, Albert cel Mare, Toma din Aquino şi Bonaventura evocă toţi trei exemplul „regatului" albinelor printre argumentele lor formulate în favoarea monarhiei. Totuşi, nici unul dintre aceşti autori nu citează pasajul care este luarea de poziţie cea mai fermă pentru principiul monarhic în *Decretul* lui Graţian, care evocă, şi el, exemplul albinelor (vezi C., 7, 1, 41 [„In apibus"], in *Corpus Juris Canonici*, ed. E. Friedberg, Lipsiae, 1879, t. I, col. 582). Într-un articol recent, am încercat să retrasăm istoria concepţiilor formulate asupra Statului albinelor din Antichitate până la jumătatea secolului al XIII-lea. Vezi Molnár Péter, „*Respublica apum.* A méhek államа mint az ideális kormányforma modellje Guibert dê Tournai-nál (13. század közepe) [*Respublica apum.* Statul albinelor ca model al guvernării ideale la Guibert de Tournai (jumătatea secolului 13)]", in G. Klaniczay, B. Nagy (eds.), *A középkor szeretete. Történeti tanulmányok Sz. Jónás Ilona tiszteletére*, Budapesta, 1999, pp. 105-119.
65. B. Tierney, „Aristotle, Aquinas, and the Ideal Constitution", *Proceedings of the Patristic, Mediaeval, and Renaissance Conference*, 4 (1979), pp. 1-11.
66. J.M. Blythe, „Thomas Aquinas", in *idem*, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, 1992, pp. 39-59. Esenţialul acestui text a apărut mai întâi ca: *idem*, „The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas", *Journal of the History of Ideas*, 47 (1986), pp. 547-565.
67. A. Riklin, „Die beste politische Ordnung nach Thomas von Aquin", *in* G. Putz, H. Dachs, F. Horner, F. Reisinger (eds.), *Politik und christliche Verantwortung. Festschrift für Franz-Martin Schmölz*, Innsbruck – Viena, 1992, pp. 67-90.
68. Molnár Péter, „Légitimité de la résistance. Deux solutions chez saint Thomas d'Aquin", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 46 (1999), pp. 115-137.
69. Tierney, 1979, p. 1.
70. În continuare, în cadrul relecturii remarcelor politice ale lui Toma, nu vom cita decât în mod excepţional textele tomasiene.

71. *Scriptum super libros Sententiarum*, II, 9, 1, 3 *co*, ed. cit., p. 150. *Cf. Summa Theologiae*, Ia, 108, 6 *resp.*, ed. cit., p. 507. Despre concepţia ierarhică a guvernării civile şi ecleziastice la Toma, vezi D.E. Luscombe, „Thomas Aquinas and the Conceptions of Hierarchy in the XIII[th] Century", in A. Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung*, Miscellanea Mediaevalia, vol. 19, Berlin – New York, 1988, pp. 261-277. O versiune detaliată a acestei comparaţii există la Guillaume d'Auvergne, *De universo*, II, 112 : Guillelmi Alverni... *Opera omnia*, vol. I, Rothomagi, 1674, pp. 964-956. Asupra acestui fragment al lui Guillaume d'Auvergne, vezi Congar, 1961, pp. 118-119.
72. *Summa contra Gentiles*, III, 77, ed. cit., t. III, p. 109 ; *Summa Theologiae*, Ia, 22, 3 *ad* 1 şi *resp. ad* 1, ed. cit., p. 122, şi Ia, 103, 6 *resp. ad* 3, p. 484 ; *Quaestiones de veritate*, 27, 3 *ag* 11, *ed. Busa*, t. III, p. 168. *Cf. Scriptum super libros Sententiarum*, IV, 45, 3, 2 *ra* 1, ed. cit., p. 658.
73. *Scriptum super libros Sententiarum*, III, 13, 2, 1 *sc* 2, ed. cit., t. I, p. 305.
74. *Summa contra Gentiles*, II, 15, ed. cit., t. II, p. 123.
75. *Summa Theologiae*, Ia, 105, 6 *resp.*, ed. cit., pp. 493-494.
76. *Ibid.*, Ia IIae, 104, 1 *resp. ad* 1, ed. cit., p. 1023.
77. *Ibid.*, IIa IIae, 26, 2 *resp.*, ed. cit., p. 1207. În alt loc, Toma lărgeşte lista îndatoririlor supuşilor : potrivit acestei versiuni, ei îi datorează principelui lor fidelitate, cinstire şi slujire (vezi *ibid.*, Ia IIae, 100, 5 *resp.*, ed. cit., p. 984).
78. *De regno*, I, 6 (90-100), ed. cit., p. 456.
79. La începutul aceluiaşi capitol, Toma dă trei subiecte ca fiind de tratat, dar, în continuare, nu se va ocupa decât de ultimul, mai ales despre problema procedurii eventuale împotriva unui rege devenit tiran. Cât despre cele două subiecte precedente, Toma propune mai întâi ca persoanele care au însărcinarea de a încredinţa funcţia regală să o dea cuiva care nu este presupus a deveni tiran ; şi, în al doilea rând, propune limitarea instituţională a puterii unui rege deja învestit, pentru a atinge acelaşi scop (*ibid.*, I, 6 [7-21], ed. cit., p. 455). J. Blythe şi A. Riklin sunt de părere că prima soluţie nu este alta decât alegerea, dar trebuie să obiectăm că această posibilitate include şi numirea regelui de către un *superior* (de către papă sau de către împărat, după caz), ca şi pe cea a educării viitorului monarh. Vezi Blythe, 1992, pp. 47-48, şi Riklin, 1992, p. 74. (Blythe nu menţionează a doua posibilitate, iar Riklin, în ceea ce-l priveşte, împarte cele trei subiecte în patru.) Asupra acestor interpretări, vezi Molnár, 1999, p. 121.

80. *De regno*, I, 6 (114-167), ed. cit., p. 456. Vezi Molnár, 1999, pp. 122-123.
81. *Sententia libri Politicorum*, II, 7 (71-79), ed. cit., p. A145. Sfântul Toma din Aquino reia aici aceeaşi idee ca în *De regno*, unde propune limitarea puterii unui rege devenit tiran în contextul unei monarhii elective (vezi *De regno*, I, 6 [93-94], ed. cit., p. 456). În locul citat din *Sententia libri Politicorum*, nu recunoaşte primatul monarhiei decât pe plan cronologic şi o califică drept cel mai bun dintre regimuri, cu rezerva : „dummodo sit rex bonus" (*ibid.*). Cât despre ideea menţinerii păcii publice prin asocierea supuşilor la guvernare, Toma pare să o reia în *Summa Theologiae* IIa IIae, 183, 2 *resp. ad* 3, ed. cit., p. 1799 : „...per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam in civitate terrena magis pax conservatur : inquantum per haec plures sunt qui communicant actibus publicis". Tierney plasează acest text printre pasajele care ar dovedi opţiunea tomasiană în favoarea lui *regimen mixtum* (vezi Tierney, 1979, p. 2). Dar Toma nu localizează aici izvorul autorităţii, iar textele pe care deja le-am citat despre concepţia sa asupra ierarhiei (vezi *supra*, n. 71) sugerează că nu este vorba neapărat despre divizarea sau despre limitarea instituţională a acestei autorităţi supreme. În ceea ce priveşte revolta supuşilor, Toma îi cunoaşte desfăşurarea (vezi *Postilla super Psalmos*, II, 1, *ed. Busa*, t. VI, p. 50) : „...quando populus molitur rebellionem, primo surgit murmur in populo, post accedit auxilium magnatum ad perficiendum". Cercetătorii datează această lucrare a lui Toma în ultima perioadă de la Napoli (vezi Torrell, 1993, pp. 366-377).
82. *Summa Theologiae*, Ia IIae; 105, 1 *resp.*, ed. cit., pp. 1026-1027.
83. *Ibid.*, p. 1027. Merită observat că în această descriere a celui mai bun Stat (*civitas vel regnum*), Toma foloseşte termenul *democratia* în loc de *politia.* Potrivit lui Tierney, Sfântul Toma din Aquino propune aici *regimen mixtum* ca cel mai bun dintre regimurile politice, căci acesta din urmă uneşte virtuţile monarhiei (unitatea), ale aristocraţiei (înţelepciunea) şi ale democraţiei (libertatea). Vezi Tierney, 1979, p. 4. Aşa cum bine a remarcat Blythe, nu e deloc cazul pasajului în chestiune. Desigur, într-o *quaestio* din *Summa Theologiae* (IIa IIae, 62, 2 *resp.*, ed. cit., p. 1349) care se ocupă de dreptatea distributivă, Toma menţionează că în aristocraţie se distribuie puterea potrivit virtuţii, în oligarhie potrivit bogăţiei, în timp ce în democraţie potrivit libertăţii, dar în versiunea lui *regimen mixtum*, pe care tocmai am văzut-o, nu ia în considerare eventualele valori ale regimurilor respective (vezi Blythe, 1992, p. 52., n. 39). Sursa

acestei teorii citate de Blythe se găsește în *Etica nicomahică* (1131a27-29), pasaj pe care, de altfel, Toma l-a comentat (vezi *Sententia libri Ethicorum*, V, 4 [168-182], ed. cit., p. 268). Ne întrebăm dacă nu cumva cunoașterea acestui pasaj din *Etica* n-a facilitat alegerea lui Toma atunci când înlocuiește *politia* (ca regim corect al *multitudo*) cu *democratia*.

84. *Summa Theologiae*, Ia IIae, 105, 1 *resp.*, ed. cit., p. 1027.
85. Privind alegerea bătrânilor, Toma citează aici pasajul biblic potrivit căruia cel care i-a ales era Moise (Deut. 1,15), precum și cel potrivit căruia poporul i-a ales (Deut. 1,13).
86. *Summa Theologiae*, Ia IIae, 105, 1 *ad* 2, ed. cit., p. 1026.
87. *Ibid.*, *resp. ad* 2, ed. cit., p. 1027.
88. *Ibid.* Desigur, Sfântul Toma din Aquino nu folosește aici această expresie în sensul ei original, ci ca un echivalent al sintagmei *plenitudo potestatis*. Asupra acestuia din urmă, vezi *supra*, n. 40, și *infra*, n. 107-109.
89. Tierney, 1979, p. 4. Ar fi totuși greu de considerat această teorie ca „sinteză", dat fiind că este foarte originală în raport cu sursele ei.
90. *Summa Theologiae*, Ia IIae, 95, 4 *resp.*, ed. cit., p. 962. Celelalte norme juridice menționate de Toma sunt următoarele : *constitutiones principum* (pentru monarhie), *responsa prudentum* și *senatusconsulta* (pentru aristocrație), *ius praetorium* (pentru oligarhie) și *plebiscita* (pentru democrație).
91. *Super ad Romanos*, c. 10, lect. 1, *ed. Busa*, t. V, p. 487. Acest text permite participarea activă a supușilor la legislație, ca și aprobarea sau refuzul lor tacit față de normele juridice. Totuși, importantă aici este împărțirea autorității juridice între principe și supușii săi. Merită observat că definiția isidoriană pe care o folosește Toma nu conține nici un element monarhic. Potrivit cercetărilor recente, această parte a comentariului este o *reportatio* făcută în cadrul lecturii *Epistolei către Romani* pe care Sfântul Toma din Aquino a ținut-o la Napoli în 1272 (1273). Vezi Torrell, 1993, pp. 368-369. Această dată o poate confirma pe cea a lui *De regno*, propusă de Ch. Flüeler (vezi *supra*, n. 43), căci termenul *pactum* (în contextul teoriei politice), după cunoștința noastră, nu apare în alte opere ale lui Toma (vezi *De regno*, I, 6 [99], ed. cit., p. 456).
92. *Summa Theologiae*, Ia IIae, 97, 3 *resp.*, ed. cit., p. 969. Tierney citează acest pasaj ca una dintre mărturiile ce dovedesc preferința tomasiană pentru *regimen mixtum*. Vezi Tierney, 1979, p. 2. Desigur, există o înrudire între acest text care recunoaște cutuma ca normă

juridică egală legii și raționamentele formulate în favoarea lui *regimen mixtum*, dar este o înrudire mai curând îndepărtată, căci această concepție despre cutumă nu menționează nici o instituție care să poată garanta împărtășirea autorității juridice.

93. *Ibid.*, *resp. ad* 2, ed. cit. Toma menționează uneori cutuma într-un context negativ, căci există și obiceiuri rele (vezi *ibid.*, Ia IIae, 94, 6 *resp.*, ed. cit., p. 958, și *De regno*, I, 11 [26-34], ed. cit., p. 463).

94. *Ibid.*, Ia IIae, 97, 2 *resp. ad* 3, ed. cit., p. 968. Într-un *quodlibet* din tinerețe, Toma încredințează juriștilor problema conflictului între cutumă și lege („Quaestio de quolibet", IX, 7, 2 [142-175], in *Quaestiones de quolibet*, ed. R.-A. Gauthier, Roma – Paris, 1996, *ed. Leonina*, t. XXV, p. 118). Editorul datează acest *quodlibet* al lui Toma în 1257 (*ibid.*, p. IX). În *Summa Theologiae*, Ia, 108, 2 *resp.*, ed. cit., p. 503, Toma folosește o altă împărțire a societății, o idealizare tripartită (*optimates*, *populus honorabilis*, *populus vilis*). Pot fi oare aceste trei elemente alăturate celor două tipuri de *multitudo* citate mai sus?

95. *Ibid.*, Ia IIae, 90, 3 *resp.*, ed. cit., p. 941, și IIa IIae, 57, 2 *resp.*, p. 1329.

96. *Ibid.*, Ia IIae, 97, 1 *resp.*, ed. cit., p. 967.

97. *Ibid.*, Ia IIae, 100, 2 *resp.*, ed. cit., p. 981, și Ia IIae, 104, 3 *resp. ad* 2, p. 1025.

98. *Ibid.*, IIa IIae, 68, 4 *resp. ad* 2, ed. cit., p. 1381. *Cf. Quaestio de quolibet*, VIII, 4, 2 (30-31), ed. cit., p. 68. În aceste pasaje, Toma îl definește pe principe drept o persoană *qui curam populi/reipublicae gerit*. La Toma, această expresie apare în contexte diferite: într-o situație în care autorul nu menționează un alt deținător al autorității supreme și în alta în care principele nu este decât delegatul comunității politice (vezi *supra*, n. 95). Trebuie subliniat că reprezentarea pe care o sugerează această formulă se poate efectua cu sau fără autorizația reprenzentaților săi.

99. *Summa Theologiae*, IIa IIae, 58,1 *ad* 5, ed. cit., p. 1332, IIIa, 59, 3 *ad* 1, p. 2158, și IIIa, 59, 4 *resp. ad* 1, p. 2159.

100. *Ibid.*, IIa IIae, 64, 3 *resp.*, ed. cit., p. 1362.

101. *Ibid.*, IIa IIae, 40, 1 *resp.*, ed. cit., pp. 1266-1267.

102. *Ibid.*, IIa IIae, 66, 8 *resp.*, ed. cit., p. 1375.

103. *Ibid.*, Ia IIae, 90, 4 *resp.*, ed. cit., p. 942.

104. *Ibid.*, IIa IIae, 147, 3 *resp.*, ed. cit., p. 1652.

105. *Ibid.*, IIa IIae, 50, 1 *ad* 3 *și resp. ad* 3, ed. cit., p. 1308.

106. Așa cum face Riklin, 1992, p. 70, n. 19.

107. Vezi *supra*, n. 41-42. Fără a menţiona celelalte componente ale acestei clasificări, Toma îi atribuie şi regelui *plenitudo potestatis* în *Sententia libri Politicorum*, I, 10, ed. cit., pp. A113-A114.
108. *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, 20, 1, 4/c *co*, op. cit., p. 556; *Summa Theologiae*, Ia IIae, 105, 1 *resp. ad* 2, ed. cit., p. 503 (este vorba aici despre judecătorii iudeilor, conducători ai poporului înainte de constituirea regalităţii), şi IIa IIae 67, 4 *resp.*, p. 1378.
109. Predica „Ecce rex tuus", in J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge*, Paris, 1959, pp. 92-93, *Commentaire sur l'Épître I au Thimothée*, c. 1, lect. 4, *ed. Busa*, t. VI, p. 491. *Cf. Sententia libri Politicorum*, I, 1/a (104-113), ed. cit., p. A73.
110. *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, 33, 1, 2 *co*, ed. cit., p. 598, şi IV, 20, 1, 4/c *ag* 2, p. 556; *Summa contra Gentiles*, III, 76, ed. cit., t. III, p. 108; *Summa Theologiae*, IIa IIae, 60, 6 *resp.*, ed. cit., p. 1347.
111. *Summa Theologiae*, Ia IIae, 96, 6 *resp.*, ed. cit., p. 966. *Cf. ibid.*, Ia IIae, 97, 4 *resp.*, ed. cit., p. 442.
112. *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, 15, 3, 2/b *co*, ed. cit., p. 512, *Summa Theologiae*, Ia IIae, 96, 6 *resp. ad* 2, ed. cit., p. 967, IIa IIae, 60, 5 *resp. ad* 2, p. 1347, şi IIa IIae, 147, 3 *resp. ad* 2, p. 1653.
113. *Summa Theologiae*, Ia IIae, 96, 6 *resp.*, ed. cit., p. 966: „Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habeat subitum periculum, cui oportet statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quit sit utile civitati et quid inutile: sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi". Nu putem exclude totuşi ca aceşti principes să fie membri ai unei guvernări a unui *regimen plurium*.
114. *Ibid.*, Ia IIae, 100, 8 *resp.*, ed. cit., p. 987. *Cf.* pentru legislaţie, *ibid.*, Ia IIae, 90, 2 *passim*, ed. cit., pp. 940-941, şi Ia IIae, 90, 4 *resp.*, p. 942.
115. *Ibid.*, Ia IIae, 100, 8 *resp.*, ed. cit., p. 987.
116. *Ibid.*, Ia IIae, 96, 6 *resp.*, ed. cit., p. 966.
117. *Ibid.*, IIa IIae, 60, 5 *resp. ad* 2, ed. cit., p. 1347.
118. *Ibid.*, Ia IIae, 97, 4 *resp.*, ed. cit., p. 442.
119. *Ibid.*, Ia IIae, 90, 1 *ad* 3 *resp. ad* 3, ed. cit., pp. 939-940. Merită observat că Toma nu citează aici sfârşitul acestei maxime, potrivit căreia poporul roman era cel care delega sau înlătura puterea principelui.
120. *Ibid.*, Ia IIae, 96, 5 *resp. ad* 3, ed. cit., p. 966.

121. Jurisprudenţa vremii, mai ales Accursius în a sa *Glossa Ordinaria*, a stabilit de altfel o legătură între maxima *princeps legibus solutus* şi această parte a *lex regia de imperio* care menţionează înlăturarea puterii de către popor şi interpretează această parte în relaţie cu *lex Digna*. Vezi B. Tierney, „The prince is not bound by the the laws. Accursius and the origins of the modern state", *Comparative Studies in Society and History*, 5 (1963), pp. 387-392. Acest articol a fost reluat în *idem*, *Church law and constitutional thought in the Middle Ages*, Londra, 1979, studiul III. Accursius confruntă *lex Digna* cu celelalte texte ale dreptului roman (*Inst.*, 2, 17, 18 şi cele două *leges ex imperfecto*: *Cod.*, 6, 23, 3, şi *Dig.*, 32, 1, 23), potrivit cărora nimic nu i se cuvine mai mult principelui decât să trăiască conform legilor, chiar dacă nu este obligat (vezi *ibid.*, p. 389).
122. *Summa Theologiae.*, Ia, 103, 2 *ad* 3, ed. cit., p. 481.
123. *Ibid.*, Ia IIae, 98, 1 *resp.*, ed. cit., p. 971.
124. *Sententia libri Politicorum*, II, 3 (110-116), ed. cit., p. A128.
125. Blythe, 1992, pp. 42-46 şi 50-55.
126. *Sententia libri Politicorum*, I, 1/a (67-72), ed. cit., p. A72: „Ciuitas autem duplici regimine regitur, scilicet politico et regali: regale quidem est regimen quando ille qui ciuitati preest habet plenariam potestatem, politicum autem regimen est quando ille qui preest habet potestatem coartatam secundum aliquas leges ciuitatis". Textul comentat: *ibid.*, p. A71: „...quando quidem ipse preest regale, quando autem secundum sermones discipline talis secundum partem principans et subiectus, politicum".
127. *Ibid.*, I, 1/a (104-113), ed. cit., p. A73: „Similiter etiam politicum et regale regimen ponebant differre solum multitudine et paucitate. Quando enim ipse homo preest simpliciter et secundum omnia, dicitur regimen regale. Quando autem preest secundum sermones disciplinales, id est secundum leges positas per disciplinam politicam, est regimen politicum: quasi secundum partem principetur, quantum ad ea scilicet que eius potestati subsunt, et secundum partem sit subiectus quantum ad ea in quibus subicitur legi". Textul comentat este acelaşi ca în nota precedentă.
128. *Sententia libri Ethicorum*, V, 2 (125-140), ed. cit., p. 301. Toma afirmă acest lucru şi în ceea ce îi priveşte pe judecători (vezi *Summa Theologiae*, Ia IIae, 95, 1 *resp. ad* 2, ed. cit., p. 959).
129. Blythe, 1992, p. 44, n. 15-16.
130. *Sententia libri Politicorum*, I, 5 (29-36), ed. cit., p. A94: „Differt ergo yconomica [adică guvernarea familială] a politica in hoc quod yconomica est quedam monarchia, id est principatus unius, omnis

enim domus regitur ab uno qui est paterfamilias ; set politica est principatus liberorum et equalium, unde commutantur persone principantes et subiecte propter equalitatem, et constituuntur etiam plures principantes uel in uno uel in diuersis officiis". Textul comentat: *ibid.*, p. A94. „Et yconomica quidem monarchia ; ab uno enim regitur omnis domus ; politica autem liberorum et equalium principatus".

131. Versiunile complete ale acestei clasificări se află la Toma în următoarele locuri: *Sententia libri Ethicorum*, VIII, 10 (20-110), ed. cit., pp. 476-478; *Sententia libri Politicorum*, II, 7 (7-31), ed. cit., pp. A144-145, şi III, 6 (16-88), p. A204; *De regno*, I, 1 (121-149), ed. cit., pp. 450-451.

132. *Sententia libri Politicorum*, III, 5 (125-132), ed. cit., p. A202: „Et dicit quod quia principatus qui est supra liberos ordinatur principaliter ad utilitatem subditorum, ideo dignum reputatur quod particulariter principentur ciues secundum principatus politicos quando fuerint instituti secundum equalitatem et similitudinem ciuium; tunc enim dignum uidetur quod in una parte temporis quidam principentur, in alia uero alii". Textul comentat: *ibid.*, p. A200: „Propter quod et politicos principatus quando fuerit secundum equalitatem ciuium constituta et secundum similitudinem, secundum partem dignificant principari...".

133. *Ibid.*, I, 10 (34-44), ed. cit., p. A113: „...hii duo principatus [cârmuirea fiilor de către tatăl lor şi a femeii de către soţul ei] non sunt unius modi, set uir principatur mulieri politico principatu, id est sicut aliquis qui eligitur in rectorem ciuitatis preest; sed pater preest filiis regali principatu. Et hoc ideo quia pater habet plenariam potestatem super filios sicut et rex in regno; sed uir non habet plenariam potestatem super uxorem quantum ad omnia, set secundum quod exigit lex matrimonii, sicut et rector ciuitatis habet potestatem super ciues secundum statuta". Textul comentat: *ibid.*, p. A112: „...et enim mulieri preesse et natis tanquam liberis quidem ambobus, non eodem autem modo principatus, set mulieri quidem politice, natis autem regaliter".

134. *Ibid.*, I, 10 (47-53), ed. cit.

135. Blythe, 1992, p. 44.

136. *Sententia libri Politicorum*, I, 10 (58-64 şi 76-81), ed. cit., p. A113: „Ostendit ergo primo comparationem quantum ad differentiam, quia in politicis principatibus transmutantur persone principantis et subiecte; qui enim sunt in officio principatus uno anno subditi sunt alio, et hoc ideo quia talem principatum competit esse inter

eos qui sunt equales secundum naturam et in nullo differunt naturaliter... Sic ergo patet quod politicus principatus permutatur de persona in personam ; set hoc non contingit in principatu maris ad feminam : non enim qui est mas postea fit femina aut e conuerso, set semper manent eodem modo". Textul comentat : *ibid.*, p. A112 : „In politicis quidem igitur principatibus plurimis transmutatur principans et subiectum: ex equali enim uult secundum naturam et differre nichil... Masculus autem semper ad femellam hoc se habet modo".

137. *Ibid.*, I, 3 (157-162), ed. cit., p. A87 : „Inuenimus etiam quod intellectus seu ratio dominatur appetitui, set principatu politico et regali qui est ad liberos, unde possunt in aliquibus contradicere : et similiter appetitus aliquando non sequitur rationem". Puţin înaintea acestui pasaj, Toma scrie încă o dată că *principatus politicus* este cel în care *rector ciuitatis principatur liberis* (vezi *ibid.*, I, 3 [149], ed. cit., Textul comentat : *ibid.*, p. A85 : „...dominatur, intellectus autem appetitui politico et regali [scil. principatu]".

138. Blythe, 1992, pp. 44-45.

139. Pentru diferitele genuri de comentarii universitare (printre altele, la *sententia*), vezi R.-A. Gauthier, „Les cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (1235-1240)", *AHDLMA*, 42 (1975), pp. 76-77. Nu se pot lua pasajele din *Sententia libri Politicorum* (şi nici cele din *Sententia libri Ethicorum*) drept poziţii proprii ale lui Toma decât dacă le repetă într-o altă operă. Dar nu este aşa când Toma pare să ia poziţie în favoarea monarhiei elective şi împotriva monarhiei ereditare. De fapt, urmează *intentio Aristotelis* descifrând pasajul criptic al traducerii latine a *Politicii*: introduce aici concepţia alegerii unei case *regiae* sau a primogeniturii, concepţii răspândite la acea vreme (vezi *Sententia libri Politicorum*, II, 16 [47-62], ed. cit., p. A177, şi textul comentat, *ibid.*, p. A176).

140. Vezi *supra*, n. 41-42.

141. *Comentariu la Epistola I către Timotei*, c. 1, lect. 4, ed. cit., p. 491. Despre data acestui text trebuie să repetăm ceea ce ştim din *Comentariul la Epistola către Romani* (vezi *supra*, n. 91).

142. Leclercq, 1959, pp. 92-93. Această predică ar fi fost rostită în prima duminică din Advent în 1270 (30 noiembrie 1270), potrivit editorului (vezi *ibid.*, p. 80).

143. Tierney, 1979, p. 3.

144. *Glossa ordinaria ad Cod.*, 1, 14, 12 (*Si imperialis*), s. v. *solus imperator*, *in Codicis... Iustiniani... libri XII. Accursii commentariis... illustrati*, Lugduni, 1612, col. 223.

145. *Glossa ordinaria ad D.*, 19, 9 (*Anastasius*), s. v. *concilio*, *in Decretum Gratiani... Una cum glossis...*, Lugduni, 1613, p. 87. Vezi B. Tierney, *Foundations of the conciliar theory. The contribution of the medieval canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955, pp. 49-50. Bartholomaeus Brixiensis n-a schimbat acest pasaj al lui Johannes Teutonicus la remanierea definitivă a *glossei ordinaria* la *Decret.*
146. *Lectura ad X* 4, 17, 13 (*Per Venerabilem*), s. v. *fratres nostri*, in Cardinalis Hostiensis, *Lectura in Quinque Decretalium Gregorianarum Libros*, Paris, 1512, f. 38va. Vezi Tierney, 1955, pp. 149-153, şi J.A. Watt, „The use of the term *plenitudo potestatis* by Hostiensis", in *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, 1963*, Vatican, 1965, pp. 161-187.
147. Henry Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, ed. G.E. Woodbine, New Haven, 1915-1942, t. II, p. 19. Autorul sau autorii acestui manual de *common law* reiau aici, cu modificări, definiţia unui alt cutumiar cu acelaşi titlu (pe care tradiţia l-a atribuit lui Ranulf Glanvill), dar versiunea originală nu spune că legislaţia este validată de aprobarea comunităţii politice (*rei publicae communi sponsione*) şi are *procerum consilio* în loc de *consilio et consensu magnatum*. Cele două definiţii o lărgesc pe cea din *lex regia de imperio* (vezi *The Treatise on the laws and customs of the realm commonly called Glanvill*, ed. G.D.G. Hall, Oxford, 1993, p. 2).
148. Cât despre cea mai mare parte a citatelor sale din dreptul roman, Toma le-a extras din manualele de drept canonic (vezi J.-M. Aubert, *Le droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas*, Paris, 1955).
149. Dar, într-un alt loc al acestui manual juridic, poziţia lui „Bracton" pare să se deplaseze spre un model în care autocontrolul şi autolimitarea regelui înlocuiesc împărţirea autorităţii juridice, iar participarea la legislatura *magnaţilor* devine mai curând o formalitate. Interpretând *lex regia de imperio*, autorul evocă şi sfârşitul acestei legi (care menţionează delegarea puterii de către poporul roman principelui) şi întemeiază pe acest text participarea *magnaţilor* la legislaţie. În acest pasaj, nu mai vorbeşte despre *consensus*, ci numai de *consilium magnatum* şi de necesitatea consultării (*habita super hoc deliberatione et tractatu*) în cadrul acestui proces al cărui element decisiv rămâne *auctoritas regis* (vezi *op. cit.*, t. II, p. 305). Ulterior, declarând interdependenţa legitimităţii lui *rex* şi pe cea a lui *lex*, autorul adaugă faptul că regele trebuie să-şi respecte propriile legi şi să-şi tempereze deci propria putere şi voinţa arbitrară. „Bracton" citează cu această ocazie *lex Digna* (*ibid.*). În

alt loc, autorul își repetă părerile asupra acestei interdependențe și precizează că, deși este *sub deo et sub lege*, regele nu are *superior* în această lume, deci nimeni nu-i poate face proces, iar singura cale legală prin care o altă persoană îi poate influența deciziile este petiția (*ibid.* t. II, p. 33). *Cf. ibid.*, t. II, p. 157, t. IV, p. 159, t. IV, p. 281. Dar, într-un alt pasaj care repetă aceeași teză, adăugând că pentru rege „sufficiat ei pro poena quod deum expectet ultorem", „Bracton" dă altă soluție : „...nisi sit qui dicat quod universitas regni et baronagium suum hoc facere possit et debeat in curia ipsius regis" (*ibid.*, t. III, p. 43). Faimoasa *Addicio de cartis* (titlu dat de cercetători) reia această soluție fără echivoc și într-o manieră mai agresivă (*ibid.*, t. II, p. 110). Tierney scrie (cu argumente similare celor pe care le dezvoltă privind *regimen mixtum* la Toma) că toate aceste raționamente ale lui „Bracton" se pot împăca unele cu altele. Vezi B. Tierney, „Bracton on government", *Speculum*, 38 (1963), pp. 295-317, și mai ales pp. 296-305 și 310-317. Acest articol a fost reluat în Tierney, 1979, studiul IV. Cât privește această problemă, urmăm mai degrabă argumentația lui G. Post, care se îndoiește de coerența acestor pasaje la „Bracton". Vezi G. Post, „Bracton on kingship", *Tulane Law Review*, 42 (1967-1968), pp. 519-554 (articolul este esențialmente comentariu la „Bracton" t. II, p. 33). Constatăm un paralelism interesant între raționamentele teoriei politice ale Sfântului Toma din Aquino și cele ale lui „Bracton", un paralelism în incoerențele lor.

150. Riklin, 1992, pp. 77-83.
151. *Ibid.*, p. 83. Când menționează poziția din *Summa Theologiae*, Riklin se gândește tot la cele două pasaje în care Toma își dezvoltă teoria despre *regimen mixtum*.
152. Vezi *supra*, n. 43.
153. În acest argument, Riklin propune o ierarhie a izvoarelor : consideră *De regno* ca operă de circumstanță și *Sententia libri Politicorum* drept comentariu a cărui rațiune de a fi nu este alta decât prezentarea *intentio Aristotelis*. Aceste două opere neterminate n-ar putea reprezenta poziția autentică a autorului lor așa cum se află în *Summa Theologiae*. Desigur, această din urmă operă împreună cu *Scriptum super libros Sententiarum* și *Summa contra Gentiles* sunt capodoperele lui Toma (și erau deja considerate ca atare de contemporani), dar *Summa Theologiae* nu are o poziție coerentă în domeniul regimului mai bun. În ceea ce privește *De regno*, chiar dacă este neterminat (de altfel, nici *Summa Theologiae* nu

este), reprezintă genul prin excelență al teoriei politice a epocii, adică oglindă a principilor.

154. Despre această abordare „cipriotă" a interpretării tratatului *De regno,* vezi *infra*, n. 179. Riklin e de părere că situația anarhică a acestui regat explică tendința „monarhistă" a tratatului lui Toma (Riklin, 1992, p. 80), în timp ce, potrivit lui Tierney, organizarea politică a aceluiași regat i-ar fi putut sugera lui Toma să propună limitele instituționale ale monarhiei (Tierney, 1979, p. 3). Trebuie să amintim că regatul Ciprului nu era monarhie electivă, regim menționat de Toma în acest tratat. După moartea tânărului rege Hugo al II-lea de Lusignan (1253-1267), succesorul său Hugo al III-lea de Antiohia-Lusignan (1267-1284), vărul defunctului (din partea mamei acestuia din urmă) și fostul regent al regatului și, mai ales, destinatarul lui *De regno,* a ajuns fără probleme la tron. Împrejurările acestui eveniment erau contrare celor venirii lui în regatul de la Ierusalim (monarhie ereditară, în principiu) unde a trebuit să obțină acordul mai-marilor țării (vezi P.W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374*, Cambridge, 1991, pp. 89-90).

155. Pentru dezvoltarea detaliată a acestei teme, vezi Riklin, 1992, pp. 79-80. Ceilalți doi autori menționează și ei pe scurt politica contemporană ca una dintre sursele de inspirație ale lui Toma (vezi Tierney, 1979, p. 3 și Blythe, 1992, pp. 41-42).

156. *Postilla super Psalmos*, XLVIII, 1, ed. cit., p. 120. Date fiind diferențele de gust spiritual și intelectual între Sfântul Ludovic și Sfântul Toma din Aquino, dominicanul nu putea fi invitatul preferat al regelui, care a stabilit relații personale mai curând cu Vincent de Beauvais și Guibert de Tournai (asupra acestor doi frați cerșetori, autori de oglinzi ale principilor, vezi *infra*, n. 172-174) sau cu Sfântul Bonaventura, care predica regulat în fața curții și a regelui. Totuși, *vita* cea mai credibilă a lui Toma, cea a lui Guglielmo de Tocco (*Historia sancti Thomae*, c. 43), istorisește o anecdotă care s-ar fi desfășurat la masa regelui, în prezența lui Toma. Este singura sursă care dă mărturie de un raport direct între el și sfântul rege (vezi Torrell, 1993, p. 422, n. 99). În ceea ce privește relația personală și spirituală între Bonaventura și Sfântul Ludovic, vezi J.-G. Bougerol, „Saint Bonaventure et le roi Saint Louis", in S. *Bonaventura...*, pp. 469-493.

157. Despre personaj și despre domnia acestui rege, vezi înainte de toate J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, 1996; despre regele-legislator, garant al dreptății și supervizor al cutumelor, vezi L. Buisson,

König Ludwig IX., der Heilige und das Recht, Freiburg/Breisgau, 1954.

158. Isambert, Decrusy, Jourdan (eds.), *Recueil général des anciennes lois françaises, depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789*, Paris, f.a, t. I, p. 267. Vezi și L. Carolus-Barré, „La Grande Ordonnance de 1254 sur la réforme de l'administration et la police du royaume", in *idem* (ed.), *Septième centenaire de la mort de Saint Louis. Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)*, Paris, 1976, pp. 85-96.
159. *Op. cit.*, p. 274.
160. Asupra acestui aspect al domniei Sfântului Ludovic, vezi înainte de toate prezentarea detaliată în *Saint Louis. Roi d'une France féodale, soutien de la Terre sainte*, Paris, 1983, pp. 325-369.
161. R.E. Treharne, I.J. Sanders (eds.), *Documents of the Baronial Movement of Reform and Rebellion, 1258-1267*, Oxford, 1973, p. 288. W. Stubbs a dat numele de *Mise of Amiens* acestui document, nume a cărui existență nu este atestată de nici o sursă. Vezi textul din *Provisions of Oxford*, ed. cit., pp. 96-113. Concluzia generală și termenii preciși ai verdictului Sfântului Ludovic s-au inspirat în primul rând din scrisorile în care papii Alexandru al IV-lea și Urban al IV-lea au declarat (în 1261 și 1262) că *Provisions of Oxford* erau contrare la *regia libertas (ibid.*, p. 240 : în două rânduri și *ibid.*, p. 248). Verdictul Sfântului Ludovic menționează aceste luări de poziție papale (*ibid.*, p. 286).
162. J. Heidemann, *Papst Clemens IV. Ein Monographie*, t. I : *Das Vorleben des Papstes und sein Legationsregister*, Münster/W., 1903, p. 230.
163. Riklin, 1992, pp. 81-83.
164. Blythe, 1992, p. 55 și n. 45.
165. Egidiu din Roma, *De regimine principum*, III, 2, 5, Roma, 1556, f. 272v-275v. Vezi Blythe, 1992, p. 73.
166. Pierre d'Auvergne, „Scriptum super libros Politicorum, III, 7 – VIII", III, 14, in *Thomae de Aquino, In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, ed. R.M. Spiazzi, Torino-Roma, 1951, p. 176, și *idem*, „Questiones super libros Politicorum" III, 25, in Flüeler, 1992, t. I, pp. 219-222. Vezi Blythe, 1992, p. 85.
167. Este vorba despre două pasaje, cel din *Sententia libri Politicorum* și cel din *Summa Theologiae*, în care Toma descrie *regimen mixtum* ca cel mai bun regim politic, spunând că asocierea supușilor la putere poate garanta stabilitatea guvernării. Sau trebuie adăugat celălalt caz, în care raționamentele „constituționale" sunt legate

unele de altele de acelaşi termen, mai ales de *pactum*. Vezi *supra*, n. 91.

168. E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957, pp. 87-143. Kantorowicz reconstruieşte această concepţie după *Policraticus*, „Bracton" şi articolul 31 din *Constituţiile* de la Melfi ale lui Frederic al II-lea, împărat şi rege al Siciliei (acest cod de legi siciliene a fost promulgat în 1231).

169. Cât despre faimoasa remarcă a lui Ioan din Salisbury despre tiranicid (*Polycraticus*, III, 15), urmăm interpretarea lui Rouse şi J. von Laarhoven contra celei a lui C. Nederman. Vezi R. Rouse, M. Rouse, „John of Salisbury and the doctrine of tyrannicide", *Speculum*, 42 (1967), pp. 693-709, şi J.V. Laarhoven, „*Thou shalt not slay a tyrant!* The so-called theory of John of Salisbury", in M. Wilks (ed.), *The World of John of Salisbury*, Oxford, 1984, pp. 319-341, contra C. Nederman, „The Duty to Kill. John of Salisbury's Theory of Tyrannicide", *Review of Politics*, 50 (1988), pp. 365-389. Găsim aceeaşi concepţie a rezistenţei în opera tânărului Toma (vezi Molnár, 1999, pp. 117-120).

170. Vincentii Beluacensis *De morali principis institutione*, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaeualis*, t. 137, ed. R.J. Schneider, Turnholti, 1995. Editorul datează acest tratat între 1261 şi 1264. Lucrarea a fost comandată de Sfântul rege Ludovic şi de ginerele său, Thibaud, rege al Navarrei şi conte de Champagne (vezi şi W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938, pp. 185-195 şi 306-308, şi J. Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII*[e]*-XV*[e] *siècles*, Paris, 1993, pp. 173-179). *De morali principis institutione* a fost concepută ca prima parte a unei enciclopėdii pe care acest autor dominican n-a realizat-o decât parţial (R.J. Schneider, „Vincent of Beauvais' *Opus universale de statu principis*. A Reconstruction of Its History and Contents", in *Vincent de Beauvais. Intentions et réceptions d'une œuvre encyclopédique au moyen âge*, Montréal, 1990, pp. 285-299). Vezi şi compilaţia la *scientia politica* în cealaltă enciclopedie a lui Vincent de Beauvais : Vincenti Burgundi (*sic*)... *Bibliotheca Mundi seu Speculum Maior*, t. II : *Speculum Doctrinale*, Duaci, 1624, coll. 555-664.

171. Guibert de Tournai, *Le Traité Eruditio regum et principum*, ed. A. de Poorter, Louvain, 1914. Vö. Berges, 1938, pp. 150-159 şi 302-303; Krynen, 1993, pp. 170-173; Le Goff, 1996, pp. 409-417. Acest autor franciscan şi-a dedicat tratatul (încheiat în 1259) Sfântului Ludovic, cu care a stabilit relaţii strânse.

172. Vincent de Beauvais (ca și Guibert de Tournai) avea o cultură filosofică și teologică mai conservatoare decât cea a Sfântului Toma din Aquino (vezi Le Goff, 1996, pp. 588-592). Cei doi autori dominicani au mers uneori împreună la mănăstirea Saint-Jacques din Paris, dar Vincent a redactat esențialul enciclopediilor sale la abația cisterciană de la Royaumont. Am examinat operele teoriei politice a lui Vincent de Beauvais, Guibert de Tournai, Guillaume Peyraut și Jean de Limoges, comparându-le cu raționamentele politice ale lui Toma, în lucrarea noastră intitulată *Thomas d'Aquin et la tradition des idées politiques de son époque en France* (susținută la École des Hautes Études en Science Sociales de Paris, 1996).
173. Tierney, 1979, p. 8.
174. M.D. Jordan, „*De Regno* and the place of political thinking in Thomas Aquinas", *Medioevo. Rivista di filosofia medievale*, 18 (1992), pp. 151-168 și mai ales pp. 163-167.
175. Vezi mai ales *ibid.*, p. 152, 158-159, 161-164. În acest articol, Jordan întreabă dacă Toma a avut un motiv personal care să-l îndemne să scrie *De regno*, text pe care Jordan refuză să-l califice drept „tratat". Potrivit cercetătorului american, cele câteva citate disparate din *Politica* nu joacă un rol crucial în *De regno* și nu consideră că Toma ar fi voit astfel să integreze ideile aristotelice în tradiția oglinzilor principilor. Dimpotrivă, afirmă că *De regno* urmează regulile tradiționale ale acestui gen al literaturii politice în ceea ce privește scopul retoric, structura și subiectele de tratat. Or, tocmai această lipsă de originalitate și de idei noi explică, potrivit lui Jordan, că Toma a lăsat textul neterminat, alegere considerată „a good choice rather than a lamentable accident" (*ibid.*, p. 164). Pentru a respinge această apreciere fără îndoială provocatoare, este suficient să amintim ceea ce am dezvoltat în prima parte a studiului nostru : reintroducerea clasificării aristotelice a regimurilor politice a furnizat orizontul și rațiunea de a fi ale lui *De regno*. Acest tratat neterminat este presupus a dovedi excelența monarhiei (sau a unei anumite forme de monarhie) într-un context nou, iar acest obiectiv antrenează reînnoirea structurii (să ne gândim în primul rând la capitolele 1-6 ale cărții I și la cartea a II-a), ca și îmbogățirea conținutului acestui gen clasic care este oglinda principilor.
176. Așa cum scrie într-o recenzie : *Bulletin Thomiste*, 5 (1928), p. 334.
177. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal – Paris, 1950, p. 287 : „L'occasion qui amena saint Thomas à composer son ouvrage en détermina aussi l'orientation, sinon dans sa substance, du moins dans les insistances...", concluzie pe

care o împărtășim în totalitate. Nu este totuși același lucru dacă examinăm ipoteza lui M. Grandclaude (ipoteză care a inspirat pasajul citat al părintelui Chenu), potrivit căreia situația politică a regatului Ciprului, mai ales nevoia de suprimare a anarhiei printr-un rege puternic, l-ar fi dus pe Toma să accepte monarhia pură în *De regno*. Vezi M. Grandclaude, „Les particularités du *De regimine principum* de saint Thomas", *Revue historique du droit français et étranger*, 1929, pp. 665-666, articol reluat în *Bulletin Thomiste*, 7 (1930), pp. 153-154. Chiar dacă nu putem exclude această posibilitate, pare îndoielnic ca Toma să fi avut un asemenea motiv. Dacă a fost influențat de împrejurările epocii, ceea ce este o ipoteză mai mult decât verosimilă, a fost influențat mai ales de propriile lui experiențe (vezi nota următoare). I.Th. Eschmann duce la extrem „firul cipriot" al interpretării lui *De regno*: pretinde că descoperă în tratat pasaje reflectând cele mai mici detalii geografice, ale vieții economice și sociale ale acestei insule îndepărtate (vezi Introducerea sa în *Saint Thomas Aquinas, On Kingship*, trad. de G.B. Phelan, Toronto, 1949, pp. XXX-XXXVIII).

178. J. Catto, „Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas", *Past and Present*, 71 (1976), pp. 4-21. Acest cercetător merge prea departe când plasează *De regno* printre oglinzile pentru *podestà*, un gen de la mijlocul secolului al XIII-lea. Concepute ca introduceri practice pentru conducătorii executivului orașelor-stat în Italia septentrională și centrală, aceste manuale cuprind câteva capitole teoretice, dar sunt dominate de formulări de scrisori oficiale, cuvântări și contracte. Despre acest gen de literatură politică, vezi în primul rând A. Sorbelli, „I teorici del Reggimento comunale", *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 59 (1944), pp. 31-136. Totuși, J. Catto are dreptate atunci când subliniază importanța pe care Toma o atribuie experienței în *De regno*. Exemplele de acest tip nu sunt simple ilustrări, ci fac parte integrantă din argumentare (vezi *supra*, n. 47 și 51).

179. H.-F. Dondaine, „Introduction", in *op. cit.*, p. 424. Editorul lui *De regno* constată și el că nu există prea multe variante în transmiterea celor mai vechi manuscrise ale tratatului. Cât despre eventualele manipulări efectuate de editorul medieval, H.-F. Dondaine nu constată mai multă „marjă de nesiguranță" în această transmitere decât în cea a celorlalte *opuscula* tomasiene (*ibid.*). Astfel, prezumția de autenticitate este la fel de puternică în cazul lui *De regno* ca și în al celorlalte *opuscula*. Dat fiind acest rezultat, nu ne putem îndoi de autenticitate doar pe baza contradicțiilor doctrinare. Am

ajunge la aceeaşi concluzie dacă ne-am lăsa deoparte convingerile privind incoerenţa ideilor politice şi ecleziologice ale lui Toma. Astfel, nu împărtăşim judecata formulată de părintele Eschmann la sfârşitul vieţii sale privind inautenticitatea lui *De regno* (vezi mărturia lui A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Work*, New York, 1974, p. 434). Poate acestea erau motivele doctrinare care l-au dus pe A. Black să respingă autenticitatea lui *De regno* (cu excepţia primului capitol al tratatului). Vezi *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, 1992, p. 22. În această introducere, cercetătorul englez nu-şi dezvăluie motivele asupra acestui punct.

180. *Op. cit.*, p. 423.
181. Eschmann, „Introduction", p. XV.
182. *Ibid.*, pp. XXIV-XXVI.
183. M. Browne, „An sit authenticum opusculum Sancti Thomae *De regimine principum*", *Angelicum*, 3 (1926), pp. 300-303.
184. *Ibid.*, Eschmann, „Introduction", pp. XVI-XIX.
185. *Op. cit.*, I, 6 (7-21), p. 455. Vezi şi Molnár, 1999, pp. 120-121.
186. *Op. cit.*, pp. 456-463.
187. *Ibid.*, Prol. (4), p. 449.
188. Folosind expresiile autorului, acest capitol determină *quid significetur nomine regis* (*ibid.*, I, 1, p. 449), în care scrie *de rege quid sit*, (*ibid.*, I, 12 [10], p. 463).
189. *Ibid.*, I, 12 (10-11), p. 463.
190. *Ibid.*, I, 4 (59-62), p. 454. După cunoştinţa noastră, singurul autor care scoate în relief importanţa acestui pasaj este A. Riklin. Vezi *idem*, 1992, pp. 73-74.
191. Vezi Molnár, 1999, pp. 122-123.
192. Toma rezumă conţinutul acestor capitole în felul următor : „Quod presidenti expediat se regem multitudini exhibere subiecte, non tyrannum" (*op. cit.*, I, 12 [11-13], p. 463).
193. Eschmann, „Introduction", p. XXIV.
194. Jordan, 1992, pp. 161-163.
195. *Op. cit.*, I, 7 (1-2), p. 456: „Quoniam autem secundum predicta regis est bonum multitudinis querere". *Cf. ibid.*, I, 1 (173-175), p. 451 : „Ex dictis igitur patet quod rex est qui unus multitudinem ciuitatis uel prouincie et propter bonum commune regit".
196. *Ibid.*, I, 9 (1), p. 459.
197. Rezumatul lung al părţii „De premio regis": *ibid.*, I, 12 (1-9), p. 463. Pentru rezumatele scurte ale celor trei părţi ale cărţii I (mai ales la cap. 1, cap. 2-6 şi cap. 7-11), vezi *supra*, n. 190-191 şi 194.

198. *Op. cit.*, II, 1 (1-2), p. 464.
199. Vezi în primul rând portretul regelui ideal (*ibid.*, II, 4, pp. 467-468).
200. *Ibid.*, II, 3, pp. 465-467. *Cf.* Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, VII, 31-33, ed. cit., coll. 578-580.
201. Eschmann, „Introduction", p. XXI, şi Dondaine, „Introduction", p. 425.
202. *Op. cit.*, Prol. (5), p. 449. Vezi şi pasajul care desparte cele două părţi ale cărţii a II-a : „Hec igitur sunt que ad regis officium pertinent, de quibus per singula diligentius tractare oportet" (*ibid.* II, 4 [115-116], p. 468).
203. *Ibid.*, II, 2 (55-60), p. 465.
204. *Ibid.*, II, 5 (12-14), p. 468. Titlul acestui capitol este mai general ; ar putea servi ca titlu pentru ansamblul capitolelor 5-8 ale cărţii a II-a : „Quod ad officium regis spectat institutio ciuitatis" (*ibid.*).
205. *Ibid.*, pp. 469, 470 şi, respectiv, 471.
206. *Ibid.*, II, 2 (60-79), p. 465.

Bibliografie

1. Blythe, M., „The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas", *Journal of the History of Ideas*, 47, 1986, pp. 547-565.
2. Boyle, L.E., „The *De regno* and the Two Powers", in J.R. O'Donnel (ed.), *Essays in Honour of A.C. Pegis*, Toronto, 1974.
3. Catto, J., „Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas", *Past and Present*, 71, 1976.
4. Dawson, J.-G., *Aquinas Selected Political Writings*, Basil Blackwell, Oxford, 1965.
5. Flori, E., *Il trattato* De regimine principum, Zanichelli, Bologna, 1928.
6. Flüeler, Ch., *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen* Politica *im späten Mittelalter*, John Benjamins, Amsterdam--Philadelphia, 1992.
7. Genicot, L., „Le *De regno* : spéculation ou réalisme ?", in *Aquinas and Problems of his Time*, pp. 3-17.
8. Jordan, D., „*De Regno* and the place of political thinking in Thomas Aquinas", *Medioevo. Rivista di filosofia medievale*, 18, 1992, pp. 151-168.
9. Kantorowicz, E.H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957.
10. Karnoouh, C., „Politique et écononomie chez Saint Thomas d'Aquin : quelques remarques en marge du *De Regno*", *Studii tomiste*, 2, 2002, București, pp. 83-98.
11. Laurenti, R., „Spunti di meditazione sul rapporto etica-politica in Aristotele", *Etica e societa contemporanea, Studi tomistici*, 49, LEV, Roma, 1992, pp. 309-321.
12. Lobato, A., „La politica a misura d'uomo", în vol. *Coscienza morale e responsabilita politica*, ESD, 1990, pp. 111-137.

13. Lobato, A., „Sfântul Toma şi tradiţiile gândirii politice", *Studii tomiste*, 2, 2002, Bucureşti, pp. 7-21.
14. Mariani, U., *Scrittori politici agostiniani del sec. XIV*, Florenţa, 1927.
15. Mohr, W., „Bemerkungen zur Verfasserschaft von *De regimine principum*", in J. Möller, H. Kohlenberger (eds.), *Virtus Politica, Festgabe... A. Hufnagel*, Stuttgart, 1974, pp. 127-145.
16. Molnár, P., „Légitimité de la résistence. Deux solutions chez Saint Thomas d'Aquin", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 46, 1999, pp. 115-137.
17. Molnár, P., „Sfântul Toma din Aquino şi tradiţiile gândirii politice", *Studii tomiste*, 2, 2002, Bucureşti, pp. 22-82.
18. Patrono, A., *Il pensiero politico di San Tomasso*, Genova, 1941.
19. Phelan, G., *St. Thomas Aquinas on Kingship to the King of Cyprus*, introd. de I.Th. Eschmann, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1949.
20. Quillet, J., „L'art de la politique selon Saint Thomas", *Miscellanea Mediaevalia*, 19, 1988, pp. 278-285.
21. Ramirez, S., *Doctrina politica de Santo Tomas*, Madrid, 1956.
22. Riklin, A., „Die beste politische Ordnung nach Thomas von Aquin", in G. Putz, H. Dachs, F. Horner, F. Reisinger (eds.), *Politik und christliche Verantwortung. Festschrift für Franz-Martin Schmölz*, Innsbruck-Viena, 1992, pp. 67-90.
23. Roland-Gosselin, B., *La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin*, Marcel Rivière, Paris, 1928.
24. Sureau, D. (ed.), *Saint Thomas d'Aquin, Petite Somme Politique, anthologie des textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau*, pref. de R. Dubreuil, P. Téqui, Paris, 1997.

Cuprins

În colecția „Biblioteca medievală"

au apărut:

Boethius, *Tratate teologice*
William Ockham, *Despre universalii*
Boetius din Dacia, *Despre viața filosofului*
Toma din Aquino, *Despre guvernământ*

în pregătire:

Duns Scotus, *Despre primul principiu*
Sfântul Anselm din Canterbury, *Despre adevăr*
Robert Grosseteste, *Opuscule teologice*
Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*
Hugo din Saint Victor, *Didaskalikon*

www.polirom.ro

Redactor: Emanuel Grosu
Coperta: Angela Rotaru-Serbenco
Tehnoredactor: Ioana Mariniuc

Bun de tipar: aprilie 2005. Apărut: 2005
Editura Polirom • B-dul Carol I, nr. 4, P.O. Box 266,
700506, Iași, Tel. & Fax (0232) 214.100; (0232) 214.111;
(0232)217.440 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33;
O.P. 37; P.O. Box 1-728, 030174, București
Tel.: (021) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro



Tipografia MULTIPRINT Iași
str. Bucium, nr. 34, Iași, 700265
tel. (0232)21.12.25, 23.63.88, fax. (0232)21.12.52

Biblioteca medievală

Doctrina politică a Sfântului Toma din Aquino se înscrie în polemica Evului Mediu asupra preeminenţei puterii bisericeşti faţă de cea seculară. Originalitatea poziţiei sale este determinată de modul în care înţelege să insereze doctrina *Politicii* lui Aristotel în dezbaterea politică a timpului său. Rezultatul acestui demers este o pledoarie sistematică în favoarea regalităţii, care, pentru Sfântul Toma, reprezintă forma supremă de guvernare politică şi reflectă ordinea universală a ierarhiei lumii create.

În aceeaşi colecţie au apărut:

Boethius – *Tratate teologice*
William Ockham – *Despre universalii*
Boetius din Dacia – *Despre viaţa filozofului*

În pregătire:

Duns Scotus – *Despre primul principiu*
Nicolaus Cusanus – *Despre docta ignoranţă*
Hugo din Saint Victor – *Didaskalikon*



EDITURA POLIROM
ISBN 973-681-801-2



9789736818011
www.polirom.ro

Pe copertă: Robert Campin, *Sfânta Treime* (detaliu), 1430